BERNARD
WILLIAMS

Etika ir filosofijos ribos

DIALOGO KULTŪROS INSTITUTAS
ALK

BERNARDAS WILLIAMSAS gimė 1929 metais netoli Londono. Jis studijavo Čigvelo mokykloje ir Baliolo kolegijoje, Oksfordo universitete, o po karinės tarnybos – buvo lakūnu Karališkosiose oro pajėgose – tapo „All Souls" kolegijos, vėliau – „New" kolegijos Oksforde stipendininku. Aštuonerius metus B. Williamsas dėstė Londono universitete, pirmiausia – Universiteto kolegijoje, vėliau tapo Bedfordo kolegijos filosofijos profesoriumi. 1967 m., kaip Naitbridžo filosofijos profesorius, jis išvyko į Kembridžą, o nuo 1979 iki 1987 metų buvo Kingo kolegijos rektorius. Nuo 1988 m. jis buvo Deutscho vardo filosofijos profesorius Kalifornijos universitete Berklyje, o nuo 1990 – White'o vardo moralės filosofijos profesorius Oksforde. Jis buvo Britų Akademijos narys.

2003 birželio 10 d., kai ši knyga buvo verčiama, Bernardas Williamsas mirė.

Pagrindinės jo knygos:

Morality (1972)
Problems of the Self (1973)
Descartes: the Project of Pure Enquiry (1978)
Moral Luck (1981)
Shame and Necessity (1993)
Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers (1995)

BERNARD WILLIAMS

etika ir filosofijos ribos

DIALOGO KULTŪROS INSTITUTAS

ALK

UDK 171
Vi-165

Originally published in English
by HarperCollins Publisches Ltd under the title
Bernard Williams,
Ethics and the Limits of Philosophy

Knygos leidimą remia
Atviros Lietuvos fondas

Iš anglų kalbos vertė
Nijolė Lomanienė

ISBN 9955-545-12-7
ISSN 1392-1673

Pratarmė

Ši knyga iš esmės yra apie šiandieninę moralės filosofijos situaciją – apie tai, kokia ji yra, o ne apie tai, kokia galėtų būti. Aš nemanau, kad su ja viskas tvarkoje, todėl dalis knygos bus skirta šiuolaikinės filosofijos kritikai. Kita knygos dalis kelia klausimą, kiek bet kuri filosofija gali padėti mums atgaivinti etišką gyvenimą. Mėginsiu parodyti, kad ji gali bent padėti jį suprasti. Aptarinėdamas šiuolaikinę moralės filosofiją bei ją kritikuodamas, tikiuosi supažindinti skaitytoją su etinės minties raida ir jos idėjomis, kurios galbūt padės svarstant, kokia galėtų būti etinė mintis.

Norėčiau iš pat pradžių aptarti du dalykus. Gali pasirodyti netikėta, kad šiuolaikinės moralės filosofijos tyrimas, ypač trys pirmieji skyriai, imasi svarstyti senovės graikų idėjas. Tai ne tik dėl pietistiško filosofijos santykio su savo istorija. Tam esama specialios priežasties, kuri, tikiuosi, išryškės bedėstant (*Post scriptum* dalyje mėginu ją apibrėžti aiškiai). Žinoma, tai nereiškia, kad šiuolaikinio pasaulio reikalavimai etinei minčiai nesiskiria nuo tų, kuriuos kėlė antikinis pasaulis. Priešingai, darau išvadą, kad šiuolaikinio pasaulio reikalavimai etinei minčiai yra beprecedentiniai ir racionalumo idėja, kurią įkūnija didžioji šiuolaikinės moralės filosofijos dalis, negali tokių reikalavimų patenkinti. O savotiškai išplėtoję ir gerokai pakeitę senovės etinę mintį, galėtume tą padaryti.

Antras dalykas – stiliaus klausimas. Filosofija, dėstoma šioje knygoje, neabejotinai gali būti tam tikra plačia prasme vadinama „analitine", kaip ir didžioji dalis šiuolaikinės filosofijos, kuri nagrinėjama šioje knygoje. Iš esmės aš čia įžvelgiu tik stiliaus klausimą, patį dėstymą tai riboja tik tiek, kiek stilius iš principo tam tikru mastu lemia tiriamą dalyką. Nėra išskirtinio analitinės moralės filosofijos, lyginant ją su kitomis mo-

ralės filosofijomis, objekto. Analitinė filosofija skiriasi nuo kitokios šiuolaikinės filosofijos (bet ne nuo didžiosios kitų laikų filosofijos dalies) tam tikru dėstymo būdu, paremtu argumentais, perskyromis ir, kai neužmiršta to siekti ir pasiekia, – saikingai aiškia kalba. Aiškios kalbos alternatyva galėtų būti arba miglota, arba techninė kalba – analitinė filosofija jas griežtai skiria. Ji niekada nepriims pirmosios, bet antrąją kartais laikys būtinybe. Šis bruožas ypač siutina kai kuriuos jos priešus. Norėdami, kad filosofija tuo pat metu būtų ir įmantri, ir prieinama, jie piktinasi technine ir renkasi miglotą kalbą.

Analitinės filosofijos tikslas, kaip visada sakoma, – būti aiškiai. Nesu visiškai tikras, ar ji pateisina tokį apibūdinimą, juo labiau – ar ji vienintelė gali į tai pretenduoti. Nenoriu čia to aptarinėti iš dalies dėl to, kad jei imiesi diskutuoti tokiais klausimais, tai nebediskutuoji daugiau apie nieką, taip pat dėl to, kad man nelabai rūpi, ar šis darbas bus laikomas analitine filosofija – aš tiesiog sakau, kad jis toks bus. Tačiau man tikrai rūpi, kad jis būtų, kaip aš vadinu, „aiškus“. Šioje knygoje aš teigiu, kad tam tikros interpretacijos, kurios į protą ir aiškų supratimą žvelgia kaip į diskursyvų racionalumą, pakenkė pačiai etinei minčiai ir iškreipė jos supratimą. Bet jeigu filosofinio teksto autorius nori, kad tokio pobūdžio tvirtinimai nuskambėtų įtikinamai, jie turi būti išdėstyti tam tikra diskursyvaus racionalumo ir argumentavimo tvarka, kaip tik taip ir bandžiau juos pateikti. Neabejoju, kad man ne visais atvejais tai pasisekė ir daugelis dalykų liko sunkiai suprantami, nors stengiausi juos išdėstyti aiškiai. Tą galiu pripažinti su didesniu įsitikinimu negu tai, kad kai kurie dalykai liko neaiškūs dėl to, jog stengiausi juos išdėstyti aiškiai, bet ir tai yra tiesa.

Jaučiuosi dėkingas daugeliui žmonių už pagalbą, bet nė vienas iš jų nėra atsakingas už rezultatą. Turėjau galimybę išbandyti įvairias ankstyvąsias savo kritikos etinių teorijų atžvilgiu versijas skaitydamas paskaitas, kurioms turėjau garbės būti pakviestas: Tannerio paskaitose „Brasenose” kolegijoje Oksforde, Thalheimerio paskaitose Johno Hopkinso universitete ir Gregynogo paskaitose Velso universitete Aberistvyte. Esu dėkingas visiems šių paskaitų dalyviams už komentarus ir kritines pastabas. Aš daug pasisėmiau iš diskusijų su Thomu Nagelu ir Timu Scanlonu, taip pat su kitais moralės filosofijos seminaro, kuriam turėjau progos vadovauti kaip vyresnysis vizituojantis tyrinėtojas Prinstono universite-

te 1978 m., dalyviais. Ilgą laiką mano draugiškas, skvarbus ir visada nepatenkintas kritikas buvo Ronaldas Dworkinas. Šios knygos juodraštį – visą arba jo dalis – skaitė Geoffrey Hawthornas, Derekas Parfitas, Jonathanas Learas ir Amartya Senas, visiems jiems esu dėkingas už komentarus. Dėkoju Markui Sackui, mano tyrimo asistentui, ir Peteriui Burbidge'ui už pagalbą sudarant rodyklę.

Wallace'o Stevenso citata (p. 9) yra paimta iš knygos Wallace Stevens, *The Collected Poems* (1954) ir čia pateikiama leidėjams – Alfred A. Knopf, inc. (New York) ir Faber and Faber (London) – sutikus.

Kembridžas, Anglija

Kokia šalta tuštuma
išsisklaidžius fantomams, kai sukrėstas realistas
pirmąkart išvysta realybę. Mirtingasis „ne"
yra tuščias ir tragiškai išsikvepiantis.
Tačiau tragedija galėjo prasidėti
ir naujame vaizduotės žaidime,
realisto „taip", ištartame dėl to, kad jis turėjo
tai ištarti, ištartame, nes už kiekvieno „ne"
slypi niekada nesunaikinama aistra teigti.

Wallace Stevens, „Esthetique du Mal"

Kai stinga charakterio, geriausia surasti metodą.

Albert Camus, „La Chute"

1

Sokrato klausimas

Tai nėra paprastas klausimas, sakė Sokratas – kalbame apie tai, kaip turėtume gyventi. Taip apie jį pasakoja Platonas vienoje iš pirmų šiam klausimui skirtų knygų.[1] Platonas tikėjo, kad filosofija gali atsakyti į tokį klausimą. Jam kaip ir Sokratui atrodė, kad žmogus gali valdyti savo gyvenimą, kreipti jį pagal supratimą, ateinantį būtent iš filosofijos, o tai reiškia – bendrą, abstraktų, racionaliai reflektyvų supratimą, susijusį su dalykais, kuriuos mums atskleidžia tyrinėjantis protas.

Moralės filosofijos tikslai ir bet kokie jos lūkesčiai susilaukti rimtesnio dėmesio yra neatsiejami nuo sokratiškojo klausimo likimo, net jei manytume, kad filosofija tuščiai viliasi surasti atsakymą į šį klausimą. Šiuo požiūriu nuo pat pradžių verta paminėti du dalykus. Pirmąjį turėtų gerai įsidėmėti filosofinio teksto autorius – sakydamas, kad tam tikras abstraktus, argumentuotas tekstas apie šiuos didžiuosius klausimus nusipelno rimto dėmesio, jis pareiškia labai daug. Esama ir kitų knygų, paliečiančių šias problemas, – praktiškai beveik kiekviena ko nors verta knyga, kurios autoriui apskritai rūpi žmogaus gyvenimas. Tą turėtų turėti omenyje filosofinis rašytojas, net jei jis savos knygos nelaiko bandymu atsakyti į Sokrato klausimą.

Kita įžanginė pastaba skirta skaitytojui. Būtų labai daug, jei filosofija galėtų atsakyti į tą klausimą. Kaip galėtų kokia nors disciplina, dalykas, studijuojamas universitetuose (bet ne tik ten) ir besiremiantis gausia technine literatūra, pasiūlyti tai, ką žmogus priimtų kaip atsaką į esminius jo

gyvenimo klausimus? Sunku įsivaizduoti, kaip tai galėtų įvykti, nebent, kaip tikėjo Sokratas, atsakymas būtų toks, kurį skaitytojas pripažintų savu, – tokiu, kokį būtų galėjęs suformuluoti pats. Bet ar tai įmanoma? Ir kaip tai būtų susiję su filosofija kaip disciplina? Sokratas nemanė kuriąs kokį nors mokslą, jis tiesiog paprastai kalbėjo su savo draugais, o vieninteliai rašytojai, kuriuos jis bent šiek tiek pagarbiai minėjo, buvo poetai. Tačiau nepraėjus nė kartai, Platonas susiejo moralinės filosofijos tyrimą su sudėtingomis matematinėmis disciplinomis, o pasikeitus dviems kartoms, jau buvo rašomi šios srities traktatai – visų pirma Aristotelio *Etika*, iki šiol vienas ryškiausių darbų.[2]

Kai kurie filosofai ir šiandien norėtų sugrįžti į sokratišką poziciją ir pradėti viską iš pradžių – reflektyviai kelti klausimus sveikam protui bei mūsų moraliniam ar etiniam rūpesčiui, neimant domėn tekstų bei filosofinio tyrimo tradicijos. Toks kelias turi prasmės ir šioje knygoje aš bandysiu juo eiti, kol tai padės tyrimui ir skatins patį skaitytoją svarstyti. Tačiau, antra vertus, tuščia tikėtis, kad galima ar net reikia išvengti to, kas jau padaryta šioje srityje. Tyrimą filosofiniu padaro reflektyviai apibendrinantis jo pobūdis ir racionaliai įtikinanti argumentacija. Būtų kvaila užmiršti, kad daugybė įžvalgių ir mąstančių žmonių jau bandė kelti ir svarstyti šiuos klausimus. Moralės filosofija mato tas problemas, kurias suformulavo jos istorija ir dabartinė praktika. Dar daugiau, moralės filosofijai taip pat svarbi tradicija, susiklosčiusi kitose filosofinio tyrimo srityse, tokiose kaip logika, reikšmės teorija, sąmonės filosofija. Nors sunku kalbėti apie šių tyrimų, išskyrus matematinę logiką, „rezultatus", visgi daugelis dalykų, nuveiktų tose srityse, reikšmingai įtakoja moralės filosofiją.

Esama dar vienos priežasties, dėl kurios turėtume neužmiršti gyveną dabar, o ne Sokrato laikais. Sokratas kaip ir Platonas išskirtiniu filosofijos bruožu laikė jos reflektyvų pobūdį ir nuo kasdienės praktikos bei ginčų atsietą laikyseną, leidžiančią apibrėžti bei kritikuoti vyraujančius požiūrius. Bet šiuolaikinis gyvenimas yra toks visapusiškai reflektyvus, aukštas savimonės lygis toks būdingas visoms jo institucijoms, kad minėtos savybės jau nebegali būti laikomos bruožu, atskiriančiu filosofiją nuo kitokios veiklos – pavyzdžiui, nuo teisės, kuri vis labiau regi save kaip socialinį kūrinį; arba medicinos, vis labiau verčiamos suprasti save ir kaip gydymą, ir kaip verslą, ir kaip taikomąjį mokslą tuo pat metu. Nekalbant apie grožinę literatūrą, kurios net pačios populiariausios for-

mos turi nuolat reflektuoti savo pramanytumą. Moderniame pasaulyje filosofija nebegali tikėtis išskirtinių teisių dėl savo reflektyvumo, tačiau ji galėtų išmokti pasinaudoti šia savo savybe.

Ši knyga bandys apžvelgti svarbiausius moralės filosofijos vystymosi aspektus, tačiau gilinsimės į tas problemas, kurios man atrodo įdomiausios. Tikiuosi, kad mano pasakojimas apie kitų žmonių darbus bus teisingas, tačiau kartu jis bus neabejotinai selektyvus. Tai reiškia ne tik tai, kad mano pasakojimas skirsis nuo kitų autorių pasakojimo (taip tikrai turėtų būti, jei knyga apskritai verta skaityti), ir ne tik tai, kad šios knygos užduotis nėra pristatyti visus. Man veikiau nė nerūpės nuolat dairytis, kiek mano pasakojimas yra reprezentatyvus. Bent vienu aspektu ši knyga tikrai nebus išsamiai atstovaujanti visa, kas šiuo metu daroma, bent jau angliškai kalbančiame pasaulyje. Palyginus su didžiąja tos pasaulio dalies filosofijos dalimi, ji bus kur kas skeptiškesnė tiek filosofijos galių, tiek moralės klausimais.

Ką turėtume laikyti moralės filosofijos tikslais priklauso nuo jos pačios rezultatų. Kadangi moralės filosofijos tyrinėjimai iš tiesų yra reflektyvūs, apibendrinti ir susiję su tuo, kas gali būti pažinta, jie turėtų pabandyti išsiaiškinti ko reikia, kad galėtume atsakyti į Sokrato klausimą: kokį vaidmenį čia vaidintų mokslinis pažinimas; ar toli mus gali vesti grynai racionalus tyrinėjimas; ar labai skirtųsi atsakymai, jei būtų klausiama skirtingų visuomenių; ir pagaliau – kokia dalis būtų palikta asmeniniam sprendimui. Filosofinė refleksija turi svarstyti, ko reikia tam, kad atsakytume į šį ar kitą, konkretesnį, praktinį klausimą, ji turi klausti, kokių proto galių ir kokių žinojimo formų prireiks ieškant atsakymo. Pirmiausia iškils klausimas apie pačios filosofijos vaidmenį.

Atrodytų, kad čia susidaro ratas: filosofija klausdama, kaip galėtume atsakyti į Sokrato klausimą, pati nustato savo vaidmenį ieškant atsakymo. Tai ne ratas, o judėjimas pirmyn. Filosofija visų pirma klausia to, ko gali ir privalo klausti, kad ir kaip ją interpretuotume, – apie mūsų galimybes suprasti, kaip geriausia gyventi. Taip klausdama ji pamato, kiek daug ji gali pati sau pagelbėti – savo diskursyviais analizės ir įrodymo metodais, kritine nuostata, taip pat lygindama įsivaizduojamas galimybes, kuriomis ji ypač stengiasi praturtinti mūsų įprastus istorinio ir asmeninio žinojimo šaltinius.

Sokrato klausimas – geriausia moralės filosofijos pradžia. Tai daug geriau negu tokie klausimai, kaip „kokia mūsų pareiga?“ arba „kaip būti

geriems?". Visi šie klausimai remiasi prielaidomis, su kuriomis ne kiekvienas sutiks. Išgirdę antrąjį klausimą, kai kurie žmonės, visų pirma tie, kurie linkę pradėti nuo pirmojo klausimo, galvos, kad klausiantysis nepaliečia būtent moralinio klausimo; kiti tiesiog laikys jį pernelyg dideliu optimistu. Sokrato klausimas šiuo, kaip ir kitais požiūriais, neutralus. Klystume manydami, kad jis nesiremia jokiomis prielaidomis. Pirmiausia turėtume klausti, kas glūdi Sokrato klausime, kokiomis prielaidomis remiamės mes, manydami, kad išvis verta jį kelti.

„Kaip žmogus turėtų gyventi?" – vien sąvokos *žmogus* bendrumas reiškia tam tikrą tvirtinimą. Graikų kalba šis klausimas formuluojamas net nevartojant žodžio *žmogus*: tai beasmenė formulė. Tai lemia atsakymo, naudingo ir tinkančio bet kuriam, ieškojimą, o iš to savo ruožtu išplaukia, kad įmanoma pasakyti kažką bendro, paliečiančio kiekvieną, – kažką, kas apims ir formuos kiekvieno asmens individualius siekius, siejamus su klausimu „kaip aš turėčiau gyventi?". (Šiame bendrume nesunkiai atrastume beglūdint dar stipresnį sekmenį: klausimas apskritai mus natūraliai nuveda į šalį nuo ego interesų. Prie to sugrįšime vėliau). Tai vienas kelias, kuriuo Sokrato klausimas peržengia kasdienišką „ką man daryti?" Kitas kelias susijęs su tuo, kad klausimas nėra situacinis; jis neklausia, ką turėčiau daryti dabar ar po to. Jis klausia apie gyvenimo būdą. Patiems graikams padarė įspūdį tai, kad toks klausimas, pasirodo, turi klausti apie visą gyvenimą ir kad gerai gyvenantis pasiekia tai, kas jo gyvenimo pabaigoje pasirodo buvęs geras gyvenimas. Matydami, kaip lengvai likimas sugriauna atrodytų geriausiai surėstus gyvenimus, kai kurie graikai, o Sokratas pirmas iš jų, ėmėsi ieškoti racionalaus gyvenimo plano, kuris sumažintų likimo galias ir būtų labiausiai nepriklausomas nuo sėkmės.[3] Šio tikslo įvairiomis formomis siekė ir vėlesnė filosofija. Idėja, kad žmogus turi mąstyti taip abstrakčiai – apie gyvenimo *visumą* – mums gali pasirodyti ne tokia įtikinama kaip Sokratui. Tačiau jo klausimas vis dar reikalauja iš mūsų mąstyti apie savo gyvenimą kaip *visumą*, – visais požiūriais ir visą, net jeigu mes neteikiame tiek reikšmės kaip graikai tam, kaip jis pasibaigs.

Ši beasmenė graikiška frazė nutyli ne tik asmenį, apie kurio gyvenimą klausiama. Ji taip pat niekaip neapibrėžia, ir neveltui, kokio pobūdžio svarstymai tiktų šiam klausimui. „Kaip aš turėčiau gyventi?" nereiškia „kokį gyvenimą morališkai privalau gyventi?"; štai kodėl Sokrato klausi-

mas yra kitokia pradžia negu minėtieji klausimai apie pareigą ar apie tai, kaip tapti geram. Sokrato klausimas gali reikšti tą patį, kaip ir klausimas apie gerą gyvenimą, gyvenimą, vertą gyventi, tačiau šiose sąvokose neslypi joks išskirtinai moralinis turinys. Gali pasirodyti, kaip kad tikėjo Sokratas, o ir daugelis iš mūsų iki šiol viliasi, jog geras gyvenimas taip pat yra būtent gero žmogaus gyvenimas (turi būti, – tikėjo Sokratas; gali būti, – daugelis iš mūsų viliasi). Bet jeigu tai tiesa, ji paaiškės tik vėliau. *Turėtų* yra paprasčiausiai *turėtų*, pats savaime žodis šiame bendrame klausime niekuo nesiskiria nuo jo prasmės bet kuriame kasdieniškame paklausime – „ką aš turėčiau daryti dabar?“.

Kai kurių filosofų nuomone, mes negalime pradėti šitokiu bendru ir neapibrėžto turinio praktiniu klausimu, kadangi tokie klausimai kaip „ką aš turėčiau daryti?“, „kaip geriausiai turėčiau gyventi?“ ir panašūs yra *dviprasmiški* – jie gali būti suprasti tiek moraline, tiek nemoraline prasme. Pagal tokį požiūrį, pirmiausia reiktų nuspręsti, kuria iš šių dviejų reikšmių klausimas vartojamas, to nepadarę negalime net pradėti ieškoti atsakymo. Tai klaida. Reikšmės analizė neišskiria „moralinis“ ir „nemoralinis“ kaip reikšmės kategorijų. Žinoma, jei kas nors sako apie kitą „jis yra geras žmogus“, galime paklausti sakiusįjį, ar turi omenyje „morališkai geras“, ar, pavyzdžiui, kad tas žmogus yra tinkamas (geras) karo žygiams, tačiau galimybė taip skirtingai interpretuoti nieko neprideda nei „gero“ ar „gero žmogaus“ moralinei, nei karinei (ar futbolo ir pan.) prasmei.

Tam tikru atveju galėtume klausti „ką turėčiau daryti etiniu požiūriu?“ arba „ką turėčiau daryti žiūrėdamas savo naudos?“. Tai būtų klausimai apie papildomų svarstymų išvadas, iš visų su klausimu susijusių aplinkybių jie labiausiai skatina iš naujo pažvelgti į konkretaus tipo aplinkybes ir klausti, kokias išvadas remia būtent šio tipo aplinkybės. Lygiai taip pat aš galiu paklausti, ką turėčiau daryti, atsižvelgdamas vien į ekonomines, politines ar šeimynines aplinkybes. Tik pabaigoje galėtume klausti „ką turėčiau daryti atsižvelgdamas į viską?“ Esama tik vieno būdo paklausti apie tai, ką turėtume daryti, Sokratas davė universalų tokio klausimo pavyzdį, o moraliniai sumetimai atskleidžia vieną aspektų, susijusių su šiuo klausimu[4].

Čia ir anksčiau aš minėjau „moralinius“ sumetimus, vartodamas šį žodį abstrakčiai, taip kaip jis nekintamai vartojamas dalyko pavadinime: moralės filosofija. Tačiau ši disciplina turi ir kitą vardą: „etika“, ir atitin-

kamai kalbama apie „etinius sumetimus". Terminų skirtumas aiškinamas jų skirtinga kilme – iš lotynų ir graikų kalbų, abiem atvejais žodžio reikšmę siejant su *nuostata* arba *papročiu*. Skirtumas tik tas, kad lotyniškas „moralinį" kontekstą įtakojęs žodis labiau pabrėžia visuomenės lūkesčius, o graikiškas – individualaus charakterio prasmę. Šiais laikais žodis „moralė" įgijo specialesnį turinį ir aš ketinu parodyti, kad moralė turėtų būti suprantama kaip savotiška etiškumo raidos pakopa, turinti ypatingą reikšmę šiuolaikinėje Vakarų kultūroje. Pastaroji, vystydama specialią įsipareigojimo sąvoką, tam tikras etines kategorijas pabrėžia ypatingai, be to, ji remiasi tam tikromis specialiomis prielaidomis. Aš įsitikinęs, kad atsižvelgdami į šiuos bruožus, turėtume traktuoti ją ypač skeptiškai. Todėl toliau „etinis" aš dažniausiai vartosiu kaip talpesnį terminą, žymintį tai, su kuo iš tikrųjų susijęs šis dalykas, o „moralinis" ir „moralė" – kaip terminus, žyminčius siauresnę sistemą, kurios ypatumus aptarsime vėliau.

Aš nesiimsiu apibrėžti, kas būtent laikoma etiniais sumetimais, bet pasakysiu šį bei tą apie tai, kas patenka į etiškumo sąvoką. Nieko blogo, kad ši sąvoka tokia neapibrėžta. Iš tikrųjų būtent *moralė*, ta ypatinga sistema, reikalauja tikslios savo apibrėžties (pavyzdžiui, reikalaudama skirti „moralinę" ir „nemoralinę" žodžių prasmę). Tai priklauso nuo jos specialių prielaidų. Nenumatydami tokių prielaidų, lengvai sutiksime, jog esama virtinės aplinkybių, kurios patenka į etiškumo sąvoką, ir tuo pat metu suprasime, kodėl tokių aplinkybių sritis neturi aiškiai apibrėžtų ribų.

Viena sąvokų, patenkančių į šią sritį, yra įsipareigojimo sąvoka. Įprasta gana įvairius sumetimus laikyti įsipareigojimais ir vėliau (10 skyriuje) aš aptarsiu klausimą, kodėl taip turėtų būti. Vienas gerai pažįstamas pavyzdys – tai įsipareigojimas, kurį prisiimame duodami pažadą. Kitas – pareigos idėja. Šiandien įprasčiausias „pareigos" vartojimo kontekstas – siaurai institucinis, taip kalbama apie pareigų sąrašą ar registrą. Žvelgiant plačiau, pareigos visada buvo siejamos su vaidmeniu, padėtimi ar santykiais, – tokiais, kuriuos nulemia žmogaus visuomeninė padėtis*, prisimenant žinomą Bradley esė.[5] Darbinės pareigos gali būti prisiimtos sa-

* Žodžių žaismas: Bradley knygos pavadinime pavartotas „station" gali būti verčiamas ir kaip „stotis", „stotelė", ir kaip „visuomeninė padėtis", autorius čia, matyt, ironizuoja visuomeninę padėtį kaip susaistančią, pririšančią prie „vietos" – tam tikrų pareigų. – *Vertėjos pastaba.*

vanoriškai – pasirenkant darbą, tačiau apskritai pareigos, taip pat ir įsipareigojimai (išskyrus pažadus), nėra įgaunami savo noru.

Kantas ir jo įtakoti filosofai tiki, kad visi tikrieji moraliniai dalykai esmingai įšaknyti subjekto valioje. Aš negaliu *privalėti* elgtis tam tikru būdu paprasčiausiai dėl savo padėties socialinėje struktūroje – pavyzdžiui, vien dėl to, jog esu kažkieno vaikas, – jeigu kalbama apie moralinio pobūdžio *privalėti*, o ne apie psichologinio pobūdžio arba socialinių bei teisinių sankcijų prievartą. Elgtis moraliai – tai elgtis autonomiškai, o ne veikiant socialiniam spaudimui. Tai atspindi kai kuriuos būdingus moralės sistemos rūpesčius. Šalia to kiekvienoje visuomenėje buvo pripažįstama mintis (tebegyvuojanti ir mūsų visuomenėje), jog tokio pobūdžio privalėjimai kyla tiesiog iš asmens padėties ir socialinės situacijos. Tai, ko gero, yra tokia aplinkybė, kurios dabar kai kurie Vakarų visuomenės žmonės nenorėtų pripažinti, bet praeityje ją pripažino beveik visi, ir nėra jokios būtinybės reikalauti, kad kiekvienas tokio pobūdžio privalėjimas būtų racionaliai išnagrinėtas ir tada arba atmestas, arba paverstas savanorišku įsipareigojimu. Toks reikalavimas, kaip ir kiti būdingi moralės bruožai, yra glaudžiai susijęs su modernizacijos procesais: tai bandymas etiniais terminais artikuliuoti procesą, kurį teisinių santykių srityje Maine'as pavadino perėjimu nuo statuso prie kontrakto. Jis taip pat atspindi kintančią savasties, dalyvaujančios etiniuose santykiuose, sampratą[6].

Įsipareigojimas ir pareiga žvilgsnį kreipia atgalios ar bent jau į aplinkkelius. Jei įsivaizduosime, jog žmogus svarsto apie tai, ką jam daryti, tai poelgiai, kurių reikalauja įsipareigojimas ar pareiga, yra ateities dalykas, o priežastys, arba mano poelgio pagrindai, – tai pažadai, kuriuos jau daviau, arba darbas, kurio ėmiausi, arba mano jau turimas statusas. Kitokio pobūdžio etiniai svarstymai žvelgia į priekį, į mano pasirenkamų poelgių padarinius. „Tai bus į gera“ – taip galėtų būti išreikšta šių svarstymų forma. Viena ypač reikšminga filosofinės teorijos kryptis šį „gera“ tapatino su tuo, kiek mūsų poelgiai prisideda prie žmonių norų išsipildymo, prie jų laimės ar panašių dalykų. Tai gerovės arba utilitarizmo kryptis (tokias teorijas aptarsiu 5 ir 6 skyriuose). Tačiau tai tik viena pakraipa. G. E. Moore'as taip pat manė, kad į ateitį orientuoti svarstymai yra pamatiniai, tačiau prie gerų pasekmių jis priskyrė ne pasitenkinimą, o kitokius dalykus, tokius kaip draugystę ir grožio išgyvenimą. Kaip tik

dėl to jo teorija taip patraukė Bloomsbury grupę: Moore'as sugebėjo vienu ypu atmesti pareigos slogutį ir utilitarizmo vulgarumą.

Kitos rūšies etiniai svarstymai išskiria etiškai gerus poelgius. Poelgiai pasižymi daugeliu etinių savybių, pagal kurias juos renkamės arba, priešingai, – atmetame. Atsisakome poelgio, kadangi tai būtų vagystė ar žmogžudystė, arba poelgis būtų, pavyzdžiui, apgavikiškas ar negarbingas, arba ne taip dramatiškai, – juo paliktume kažką bėdoje. Šie apibūdinimai, o jų esama daug, veikia įvairiais lygiais: pavyzdžiui, poelgis gali būti negarbingas, kadangi yra apgavikiškas.

Su šiais apibūdinimais, pagal kuriuos pasirenkame arba atmetame poelgius, glaudžiai susijusios įvairios dorybės, suvokiamos kaip charakterio bruožas pasirinkti arba atmesti veiksmą kaip turintį tam tikras etiškai reikšmingas savybes. Žodis „dorybė" šiandien dažniausiai sukelia komiškas arba kitokias nepageidaujamas asociacijas, todėl nedaug kas, išskyrus filosofus, jį ir bevartoja, tačiau nėra kito tinkamo žodžio ir moralės filosofijoje be jo neapsieisime. Galima tikėtis, kad jeigu sugebėtume grąžinti šiam žodžiui tikrąją reikšmę, jis atgautų savo garbingą vietą mūsų žodyne. Deramai vartojamas – kaip žymintis etiškai pasigėrėtiną charakterio bruožą – jis apima daugelį savybių ir, kaip dažnai atsitinka šioje srityje, atitinkamos klasės ribos nėra ir net neturi būti aiškiai apibrėžtos. Dalis siekiamų asmeninių savybių, tokių kaip seksualinis patrauklumas, tikrai nelaikomos dorybėmis. Tai gali būti (kai kurie žmonės pasižymi seksualiai patraukliu charakteriu), bet nebūtinai yra charakterio klausimas, todėl nevertinama kaip dorybė, lygiai taip pat kaip dorybe nelaikoma absoliuti klausa. Be to, dorybės yra daugiau negu vien įgūdžiai, kadangi jos susijusios su tam tikrais būdingais troškimų bei motyvacijos modeliais. Gali būti geras pianistas, bet neturėti noro groti pianinu, bet jei esi kilnus ir teisingas, tai šios savybės pačios savaime formuos tavo norus atitinkamame kontekste.

Tai nereiškia, kad dorybėmis negali būti piktnaudžiaujama. Viena rūšis dorybių, kuriomis gali būti akivaizdžiai piktnaudžiaujama, yra vadinamosios atlikimo dorybės (executive virtues), tokios kaip narsa ar, pavyzdžiui, savikontrolė. Jos susijusios ne tiek su kokiais nors konkrečiais tikslais, o labiau padeda įgyvendinti kitus tikslus. Tačiau vis dėlto tai yra dorybės ir tikslų atžvilgiu jos reiškiasi kaip charakterio bruožai, o ne vien kaip grynai įgyti įgūdžiai ar gebėjimai. Pasak Sokrato, dorybėmis neišei-

na piktnaudžiauti, jis pasakytų dar stipriau: žmonės, turintys tam tikrą dorybę, niekada nesielgs blogiau, – taip, tarsi jos neturėtų. Toks požiūris logiškai atvedė jį prie minties, kad iš esmės esama tik vienos dorybės – teisingo sprendimo galios. Mums nebūtina manyti taip kaip Sokratui. Dar daugiau, mes neturėtume aklai priimti to, kas paskatina priimti šias idėjas, t.y. liautis ieškoti žmogaus gyvenime kažko, kas būtų *besąlygiškas* gėris, gėris bet kokiomis aplinkybėmis. Tokios paieškos pavyzdžių sutinkame ir šiandien, su vienu iš jų susidursime aptardami specialius moralės rūpesčius.

Dorybė – tradicinė moralės filosofijos sąvoka, tačiau tam tikrą laiką ji nebuvo diskutuojama. Pastarųjų metų darbuose keletas filosofų teisingai pabrėžė šios sąvokos svarbą.[7] Tam tikros dorybės turėjimas veikia tai, kaip asmuo svarsto. Tačiau turime išsiaiškinti, kaip tai vyksta. Svarbu tai, kad svarstymo turinyje pats dorybės pavadinimas dažniausiai nepasirodo. Asmuo, turintis konkrečią dorybę, atlieka veiksmus dėl to, kad jie priklauso tam tikrai rūšiai, ir vengia kitų veiksmų, kadangi šie priklauso kitokiai rūšiai. Toks asmuo, kaip ir jo veiksmai, apibūdinamas dorybės žodynu: pavyzdžiui, jis ar ji yra teisingas ar narsus asmuo, darantis teisingus ar narsius dalykus. Bet – ir tai svarbiausia – apibūdinimas, taikomas subjektui ir veiksmui, retais atvejais sutampa su tais žodžiais, kuriuos subjektas naudoja rinkdamasis veiksmą. Iš tiesų, „teisingas“– vienas iš tų nedaugelio atvejų: teisingas ar sąžiningas asmuo yra tas, kuris pasirenka veiksmus dėl to, kad jie yra teisingi, ir atmeta kitus dėl to, kad jie yra neteisingi ar nesąžiningi. Bet narsus žmogus paprastai pasirenka poelgį ne dėl to, kad šis vadinamas narsiu, taip pat visiems žinoma, kad kuklus žmogus veikia ne vardan kuklumo. Geranoris ar geraširdis žmogus daro gerus darbus, bet daro juos apibūdindamas kitaip, pavyzdžiui: „jai to reikia“, „tai jį pradžiugins“, „tai panaikins skausmą“. Pats dorybės apibūdinimas svarstyme nepasirodo. Dar daugiau, asmens, turinčio tam tikrą dorybę, svarstymuose paprastai nesama nė vienos etinės sąvokos. Veikiau, jei veikėjas turi konkrečią dorybę, tai tam tikros faktų sritys įgyja etinę vertę kaip tik dėl to, kad jis ar ji turi tą dorybę. Kelias nuo to, ką dorybingas asmuo svarsto kaip etiškai reikšmingą, iki pačios dorybės apibrėžimo yra vingiuotas; savimonės poveikis jį ir nutiesia, ir padaro duobėtą.

Faktiškai tas pats poveikis galėjo prisidėti prie to, kad etika kaip dorybių teorija tapo nepopuliari. Dorybių nagrinėjimas darė daug tam, kad

ugdytų dorybes. Trečiojo asmens forma tokia praktika, net jei vadinama kitaip, yra gerai pažįstama: ji sudaro didelę socializacijos arba moralinio auklėjimo, pagaliau – švietimo dalį. Tačiau kaip pirmaasmenė (first-personal) praktika, dorybių ugdymas turi kažkokio įtartino pasitenkinimo savimi ar saviapgaulės. Tai reiškia ne vien tai, kad galvojama apie save, o ne apie pasaulį ir kitus žmones. Žinoma, kad dalis etinės minties, ypač savikritiškos, yra tam paskirta. Ne vienas autorius pastaruoju metu pabrėžė mūsų sugebėjimo turėti antros eilės troškimų – troškimų turėti tam tikrų troškimų[8] – svarbą ir jo reikšmę etinei refleksijai bei praktinei sąmonei. Svarstymai apie tai, kaip patenkinti tuos antros eilės troškimus, tam tikru laipsniu turi būti nukreipti į save patį. Jeigu į dorybių ugdymą žvelgiama kaip į pirmaasmenio svarstymo praktiką, iškyla problema, kad tavo mintis nėra pakankamai nukreipta į save. Kai apie savo galimas būkles galvojama dorybių terminais, tai galvojama ne tiek apie savo veiksmus ir tikrai ne apie tai, kokiais žodžiais galėtum ar turėtum mąstyti apie savo veiksmus: tai veikiau reiškia galvojimą apie tai, kaip kiti galėtų apibūdinti ar komentuoti būdą, kuriuo tu svarstai apie savo veiksmus, ir ar tai esąs esminis tavo svarstymų turinys. Tai iš tikrųjų panašu į netinkamą etinio dėmesio linkmę. Visa tai moko ne to, kad dorybė nėra svarbi etinė sąvoka, o veikiau to, kad etinės sąvokos svarba neprivalo būti siejama su jos pačios kaip elemento dalyvavimu svarstyme pirmuoju asmeniu. Žmonių, kurie yra kilnūs ar drąsūs, taip pat tų, kurie stengiasi būti kilnesni ar drąsesni, svarstymai skiriasi nuo tų, kurie tokie nėra, svarstymų, tačiau skirtumas glūdi ne tame, kiek jie vartoja kilnumo ar narsos sąvokas.

Tai buvo keletas etinių sąvokų ir paskatų. Kokios paskatų rūšys įtakoja veiksmą, bet yra *ne* etinės? Vienas kandidatas yra labai aiškus – tai egoistinės paskatos, tos, kurios susijusios vien su patogumu, susijaudinimu, savimeile, jėga ar kitokiu veikėjo pranašumu. Kontrastas tarp šių paskatų ir etinių sumetimų yra trivialus, jis remiasi aiškiai pagrįsta idėja apie tai, kam skirtos etinės praktikos, kokį vaidmenį jos vaidina visuomenėje. Vis dėlto ir čia turi būti padaryta keletas perskyrų. Viena – tik verbalinė. Mums rūpi Sokrato klausimas „kaip žmogus turėtų gyventi?“ ir egoizmas savo nepridengta bei atvirai savanaudiška forma bent jau atsako į jį suprantamai, nors dauguma iš mūsų gali būti linkę atmesti tokį atsakymą. Galima žodį „etinis“ taikyti bet kuriai gyvenimo schemai, kuri suprantamai atsako į Sokrato klausimą. Ta prasme net ir atviriausias

egoizmas būtų etinis pasirinkimas. Aš nemanau, kad turėtume priimti tokią „etinio“ vartoseną. Kad ir kokios neaiškios nuo pradžių būtų etiškumo ribos, mes turime etiškumo sampratą, kuri aiškiai susieja mus ir mūsų veiksmus su kitų reikmėmis, poreikiais, reikalavimais, troškimais ir apskritai – kitų žmonių gyvenimais, ir šią sampratą verta išsaugoti galvojant apie tai, ką esame pasirengę vadinti etiniais sumetimais.

Tačiau egoizmas gali žengti žingsnį toliau negu pati atviriausia jo forma. Esama teorijos, kuri kalba apie tai, kaip turėtume gyventi, ir kuri gerokai klaidinančiai vadinama *etiniu egoizmu*. Ši teorija tvirtina, kad kiekvienas asmuo turi siekti savojo intereso. Tokia pažiūra skiriasi nuo atviro egoizmo, kadangi tai reflektyvi pozicija ir ji turi bendrą žmogaus interesų koncepciją. Iš tikrųjų nėra labai svarbu, ar vadinsime ją, kaip ji save vadina, etine sistema. Svarbu, kokį įnašą ji padaro į etinių *sumetimų* sampratą. Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad ji prie to niekaip neprisideda, kadangi tvirtina, jog kiekvienas turime veikti pagal neetines (nonethical) paskatas. Jei ši teorija sako tik tiek, tai ji paprasčiausiai atrodo dogmatiška: jei žmonės iš tikrųjų elgiasi pagal paskatas, nesuvedamas į savanaudišką interesą, kas rodo, jog jie elgiasi iracionaliai? Labiau tikėtina, kad ši pažiūra etinių sumetimų vaidmens klausimą faktiškai *palieka atvirą* ir klausia, kaip gyvenimas elgiantis pagal tokias paskatas yra susijęs su savanaudiškumu.

Esama kitokio požiūrio, atrodančio kaip ką tik aptartasis, tačiau iš tiesų skirtingo. Jis taip pat teigia bendrą principą: kiekvieno asmens savojo intereso siekimas yra tai, *kas turi įvykti*. Panašu, kad šio požiūrio poveikis sumetimams, į kuriuos atsižvelgiame veikdami, nėra vienareikšmis. Jam gali būti priimtini sumetimai, kurie yra etiniai įprasta šio žodžio prasme. Jeigu aš tikiu, kad žmonių savanaudiško intereso siekimas yra tai, kas turi įvykti, tai viena iš mano galimybių yra prisidėti prie tokios įvykių eigos. Taip galiu būti paskatintas ištiesti pagalbos ranką kitam, kad šis laikytųsi tokios strategijos.

Iš tiesų gana sunku sutikti su nuomone, kad tai, kas turi įvykti, yra tai, kad žmonės siektų savanaudiško intereso. Kur kas natūraliau palaikyti jį tik drauge su kita idėja – *bus geriau*, jei kiekvienas elgsis būtent taip. Šiuo požiūriu gali būti sakoma, kad bandymas būti geram kitiems tik supainioja reikalą. Taip samprotaujantis (ir tikintis tuo) iš tikrųjų priima ir kai kuriuos kitus etinius sumetimus, pavyzdžiui, kad yra gera, kai žmonės gauna tai, ko jie nori, taip pat tiki, kad geriausias būdas kaip

galima didesniam skaičiui žmonių gauti kaip galima daugiau to, ko jie nori, yra kiekvienam siekti to, ko jis ar ji nori. Kaip tik taip tvirtino *laissez-faire* kapitalizmo gynėjai devynioliktojo amžiaus pradžioje. Kai kurie laikosi šios minties ir baigiantis dvidešimtajam amžiui, nepaisydami akivaizdaus fakto, kad visos ekonominės sistemos priklauso nuo visuomenės narių, kuriems būdingos nuostatos, peržengiančios savanaudišką interesą. Galbūt šis prieštaravimas padeda paaiškinti, kodėl kai kurie *laissez-faire* gynėjai linkę skaityti moralizuojančias paskaitas ne tik žmonėms, nesugebantiems gyventi vien savanaudišku interesu, bet ir tiems, kurie tą sugeba.

Supriešinome etines ir egoistines paskatas. Bet ar negalėtų kas nors norėti kito žmogaus laimės? Žinoma. Ar tada egoizmas, mano siekis to, ko noriu, nesutaptų su tuo, kas turėtų būti etinis paskatos tipas, rūpestis kažkieno kito laime? Ir vėl – taip, bet tai nėra labai įdomu, nebent egoistinės ir etinės paskatos persipintų kokiu nors bendresniu ir sistemiškesniu pavidalu. Ties šiuo klausimu sustosime aptardami pagrindus 3 skyriuje.

Iš viso to matysime, kad etiškumo idėja, nors ir be aiškių ribų, turi tam tikrą turinį; tai nėra grynai formali sąvoka. Vienas šio teiginio įrodymų – kitokios rūšies neetiniai sumetimai, kurie galėtų būti pavadinti antietiniais (*counterethical*). Antietinės motyvacijos, svarbus žmogaus fenomenas, reiškiasi įvairiomis formomis, susidarančiomis pagal savo pozityviuosius antipodus etiškume. Piktavališkumas, geriausiai pažįstamas šios rūšies motyvas, dažnai siejamas su žmogaus malonumu ir paprastai laikomas natūralia subjekto būkle; bet esama ir gryno bei nesavanaudiško piktavališkumo, pagiežos, peržengiančios subjekto poreikį stebėti ir mėgautis žala, kurios kitam linki. Jis skiriasi nuo antiteisingumo, įnoringo mėgavimosi nesąžiningumu. Antiteisingumas yra iš esmės parazitiškas savo etiškojo antipodo atžvilgiu ta prasme, kad norint nustatyti jo kryptį, pirmiausiai reikia tiksliai apibrėžti teisingumą. Piktavališkumo atvejis kitoks. Nėra taip, kad geranoriškumas turi atlikti savo darbą ir tik po to piktavališkumas turi ką veikti, veikiau, kiekvienas jų naudoja tas pačias percepcijas, tik juda nuo jų skirtingomis kryptimis. (Štai kodėl, kaip pastebėjo Nietzsche, žiaurumui reikia to paties jautrumo, kaip ir užuojautai, o brutalumui to nereikia). Kitos antietinės motyvacijos taip pat parazituoja etiškumo reputacijos ir emocinio įvaizdžio sąskaita. Tai, kaip ir reikėjo tikėtis, ypač paliečia dorybes. Poelgio bailumą retas indi-

vidas laikytų aplinkybe to poelgio naudai, bet gali būti ir kitaip – kai bailumas antietiškai pasitarnauja gėdos mazochizmui.

Aš paminėjau egoizmo paskatas bei paskatas, vedančias anapus savęs – tarkime, geranoriškumą ar sąžiningumą. Bet esama klausimo, kuris įrodė esąs labai svarbus etikai: kiek aplinkos tokios paskatos turi apimti? Ar tavo paskaitos bus etiškos, jei atsižvelgsi tik į savo šeimos interesus? O jei tik į savo bendruomenės? Ar tik į savo tautos? Tokie lojalumai neabejotinai sudarė žmonių gyvenimo audinį ir, atrodo, nesuklysime pasakę – etinio gyvenimo forumą. Tačiau atrodo, kad esama tam tikrų etinių reikalavimų, kuriuos gali patenkinti tik universalus rūpestis, toks, kuris apima visus žmones ar gal net daugiau negu visą žmoniją. Šį rūpestį ypač plėtoja moralės sistema, dažnai net manoma, kad joks rūpestis nėra tikrai moralus, jei jam nebūdingas šis universalumas.

Moralės požiūriu etiškumo sritis visada ta pati: universumas. Ištikimybė mažesnei grupei, lojalumas šeimai ar kraštui turėtų būti pagrįsti iš išorės į vidų: reikia paaiškinti, kodėl gėriu laikomas žmonių lojalumas grupėms, mažesnėms negu universumas (5 ir 6-tame skyriuje aš aptarsiu tokio požiūrio motyvus ir pavojus; taip pat įvairius aiškinimus to, kas gi yra ta universali sritis). Kasdieniškesniame lygyje (mažiau reflektyviame, pasakytų moralinis kritikas) etiškumo vieta gali keistis – pasislinkti iš vienos šios priešpriešos pusės į kitą. Priklausomai nuo mano asmeninio intereso, miesto ar tautos interesai gali atstovauti etiniams reikalavimams, bet jeigu reikalavimas kyla iš kokio nors didesnio subjekto, tai miesto interesas gali būti laikomas savanaudišku. Taip yra paprasčiausiai dėl to, kad geranoriškumas ir sąžiningumas gali bet kada pareikšti ieškinį prieš savanaudiškumą; mes galime reikšti tokį didelį savanaudiškumą, koks didelis yra *Aš*; o kas *mes* esame, konkrečiu atveju priklauso nuo savo susitapatinimo apimties, nuo minėtos priešpriešos ribų.

Aš paminėjau keletą etinių paskatų rūšių ir ne vieną neetinės paskatos rūšį. Filosofija tradiciškai demonstravo troškimą sumažinti šią įvairovę abiejose perskyrimo pusėse. Pirmiausia ji linko visas neetines paskatas matyti kaip redukuojamas į egoizmą, siauriausią savanaudiškumo formą. Iš tiesų kai kurie filosofai norėjo redukuoti jas į vieną specialią egoistinio intereso rūšį – malonumo siekimą. Ypač Kantas manė, kad kiekvienas veiksmas, atliktas ne pagal moralinį principą, yra atliktas siekiant veikėjo malonumo. Tokį požiūrį reikia skirti nuo kitos idėjos, pagal kurią

visus veiksmus, taip pat ir padarytuosius iš etinių paskatų, vienodai motyvuoja malonumo siekis. Pagal šią teoriją, psichologinį hedonizmą, bet kokius veikėjo tyčinius poelgius paprasčiausiai tapatindami su jo laukiamu malonumu, vargiai išvengsime arba akivaizdžios klaidos, arba nieko nesakančios trivialybės. Bet kuriuo atveju ši teorija niekuo neprisideda aiškinantis skirtumą tarp to, kas etiška ir neetiška. Jeigu koks nors psichologinio egoizmo variantas būtų teisingas ir įdomus, iš neetinės motyvacijos kilę veiksmai nebūtinai sudarytų kokią nors specialią malonumo siekiančių poelgių klasę. Antra vertus, Kanto požiūris prisideda prie klausimo sprendimo tvirtindamas, kad moralinis veiksmas neturi nieko bendra su psichologiniu hedonizmu; toks požiūris – neabejotinai klaidingas.[9] Jeigu nepasidavėme šios teorijos įtakai, galime priimti akivaizdžią tiesą, kad esama įvairių ne-etinės motyvacijos rūšių, be to, ne viena motyvacijos rūšis veikia prieš etines paskatas.[10]

Šiandien filosofija mažiau siekia suvesti visas neetines paskatas į vieną tipą negu tada, kai moralės filosofija pagrindinį dėmesį skyrė ne tiek klausimams, ką turėtume daryti ir kas yra geras gyvenimas (atsakymai į tokius klausimus atrodė aiškūs), o veikiau ieškojo, kokiais motyvais turėtų vadovautis žmogus, kad siektų tų dalykų, nepaisant savo naudos ir malonumo argumentų. Kita vertus, troškimas suvesti visas *etines* paskatas į vieną modelį šiandien toks pat stiprus, kaip ir visada, įvairios teorijos mėgina parodyti, jog viena ar kita etinė paskata yra pamatinė, todėl visos paskatų rūšys turinčios būti aiškinamos remiantis ja. Kai kurie tokia pamatine sąvoka laiko įsipareigojimą ar pareigą ir tą faktą, kad ją vertiname kaip etinę paskatą; pavyzdžiui, tai, jog tam tikras poelgis ves prie geriausių padarinių, aiškinama nurodant, jog šalia kitų pareigų turime ir pareigą užtikrinti geriausius padarinius. Tokio pobūdžio teorijos vadinamos „deontologinėmis“. (Kartais teigiama, kad šis žodis kilęs iš senosios graikų kalbos žodžio, reiškiančio *pareigą*. Senovės graikai neturėjo žodžio *pareiga*: jis kilęs iš graikų žodžio, reiškiančio tai, ką žmogus *turi daryti*.)

Šioms teorijoms priešingos tos, kurios pirmine laiko geriausios dalykų padėties sukūrimo idėją. Tokios teorijos dažnai vadinamos „teleologinėmis“. Svarbiausias pavyzdys – teorijos, kurios rezultato gerumą interpretuoja kaip žmonių laimę arba kaip tai, kad žmonės gauna ko nori ar siekia. Tai, kaip jau sakiau, vadinama utilitarizmu, nors šį terminą vartojo ir, pavyzdžiui, Moore‘as kaip bendresnę teleologinę sistemą žyminčią

sąvoką.[11] Kai kurios iš šių reduktyvių teorijų tiesiog pasako, ką pagal mūsų etinę patirtį racionalu ar teisingiausia traktuoti kaip pamatinę sąvoką. Kitos teorijos yra drąsesnės ir teigia, jog šie santykiai turi būti surasti aiškinantis mūsų vartojamų žodžių reikšmes. Taip Moore'as teigė, kad „teisingas" tiesiog reiškia „atnešantis didžiausią gėrį".[12] Moore'o filosofijai būdingas apsimestinis drovus atsargumas, apipančiojęs jo tekstus išlygomis, pataisymais, bet retai sulaikęs nuo beprotiškų klaidų, ir šis teiginys apie tai, ką reiškia žodžiai, – paprasčiausiai neteisingas. Apskritai bet kuri tokio pobūdžio teorija, jei pateikiama deskriptyviai, t.y. kaip aprašas išraiškų, kurias laikome ekvivalentiškomis, yra klaidinga. Mes naudojamės etinių paskatų įvairove, visos jos iš esmės skirtingos, kaip ir buvo galima tikėtis, bent jau dėl to, kad esame ilgos ir sudėtingos etinės tradicijos, apimančios daugybę skirtingų religinių ir kitokių socialinių gijų, paveldėtojai.

Reduktyvistinė programa, bandydama būti deskriptyvi, kaip antropologija, yra paprasčiausiai klaidinga. Tačiau ji gali turėti kitų tikslų. Galbūt gilesniame lygmenyje ji siekia pateikti etikos objekto teoriją. Tačiau vis tiek lieka neaišku, kodėl šis tikslas turėtų skatinti mus redukuoti mūsų pamatines etines sąvokas. Jei įmanomas toks dalykas kaip tiesa apie etikos objektą, – tiesa, galėtume sakyti, apie etiškumą, – kodėl turėtume tikėtis, kad ji bus paprasta? Ypač, kodėl ji turėtų būti konceptualiai paprasta, ne daugialypė, o redukuojama į vieną ar dvi etines sąvokas, tokias kaip *pareiga* arba *gera dalykų padėtis*? Gal reikia tiek daug sąvokų jam aprašyti, kiek mums atrodo, kad reikia, ir ne mažiau.

Bandymų redukuoti mūsų etines sąvokas priežastis turi būti susijusi su skirtingu etinės teorijos tikslu, su tuo, kad šios teorijos siekia ne aprašyti, kaip mes mąstome apie etiškumą, o pasakyti, kaip apie jį turėtume mąstyti. Vėliau aš bandysiu įrodyti, kad filosofija neturėtų mėginti pateikti etinės teorijos, tačiau tai nereiškia, jog filosofija negali pasiūlyti jokios etinių įsitikinimų ir idėjų kritikos. Aš teigsiu, kad etikoje reduktyvistiniai sumanymai neturi pagrindo ir privalo išnykti. Tačiau kol kas mano tikslas – tik atkreipti dėmesį į tai, kad tą sumanymą dar reikia pagrįsti. Didelė moralės filosofijos dalis nedvejodama įsijungia į šią veiklą, neturėdama tam jokios aiškesnės priežasties, išskyrus tai, kad tokia veikla tęsiasi nuo seno.

Vienas argumentų už reduktyvizmą kalba ne tiesiog apie etines ar apie neetines paskatas, bet yra linkęs bet kokias paskatas suvesti į vieną

pamatinį tipą. Remiamasi prielaida apie racionalumą – turint galvoje, kad negalime palyginti dviejų paskatų tarpusavyje, jeigu nėra bendresnių sumetimų, kurių atžvilgiu jos galėtų būti lyginamos. Ši prielaida yra labai įtakinga ir tuo pat metu visiškai nepagrįsta. Nekalbant apie etinius, estetiniai sumetimai gali būti palyginti su ekonominiais (pavyzdžiui), nebūdami nei pastarųjų taikymo atvejis, nei abu kartu atstovaujantys kokią nors trečią, bendresnę paskatų rūšį. Politikai žino, kad politiniai sumetimai nėra iš to paties molio kaip sumetimai, kurių atžvilgiu jie sveriami. Net įvairūs politiniai sumetimai gali būti skirtingos prigimties. Žmogus sveria vieną darbą, atostogas ar partnerį kito (darbo, atostogų, partnerio) atžvilgiu nepasigesdamas ypatingos svarmenų sistemos.

Tai ne tik intelektualinės klaidos klausimas. Jei taip būtų, reduktyvizmas neišgyventų, kadangi prieštarauja žmonių, nuolatos darančių išvadas, kurias laiko racionaliomis ar bent turinčiomis pagrindo, ir nesinaudojančių kokia nors vieninga moneta, patyrimas. *Racionalistinės racionalumo sampratos* varomoji jėga kyla iš socialinių ypatumų, būdingų šiuolaikiniam pasauliui, kuris asmeniniam svarstymui bei pačiai praktinio proto idėjai primeta modelį, išvestą iš konkrečios viešojo racionalumo sampratos. Pastaroji reikalauja, kad iš principo kiekvienas sprendimas remtųsi argumentais, kurie gali būti diskursyviai paaiškinti. Reikalavimas praktiškai nevykdomas ir tikėtina, kad jis menkai padeda įgyvendinti tikro kiekvienos valdžios atsakomingumo tikslą. Tačiau tai įtaigi idėja, o sukeitus vietomis priežastis ir pasekmes, gali atrodyti tartum ji būtų gimusi viešajam gyvenimui taikant nepriklausomą racionalumo idealą. Pastarąjį kaip idealą plačiau apžvelgsime vėliau.[13]

Grįžkime prie Sokrato klausimo. Tai ypatingai ambicingas asmeninio praktinio klausimo pavyzdys. Pats paprasčiausias, tiesioginis tokio tipo klausimas yra „ką turiu daryti?“ arba „ką man daryti?“. Įvairūs mūsų nagrinėti etiniai ir neetiniai sumetimai padeda atsakyti į tokį klausimą. Jo atsakymo (svarstymo išvados) forma – „Aš darysiu ...“ arba „Aš ketinu daryti ...“ – tai mano ketinimo išraiška, ketinimo, kuris susiklostė po mano svarstymo. Kai ateis metas veikti, gali būti, kad man nepavyks jo įgyvendinti, tačiau taip nutiks dėl to, kad jį užmiršau, arba dėl to, kad man kas nors sukliudė, arba tiesiog todėl, kad pakeičiau požiūrį, o gal (kaip paaiškėjo) aš niekada to iš tikrųjų nenorėjau – tai nebuvo tikra mano svarstymų išvada arba tai nebuvo tikras svarstymas. Kai reikia veikti nedelsiant, tokioms alternatyvoms erdvės nelieka, tad gimsta pa-

radoksas: aš radau atsakymą ir tučtuojau neįvykdau to, ką tariausi darysiąs nedelsiant.

Klausimas „Ką turėčiau daryti?" palieka daugiau erdvės tarp minties ir veiksmo. Šiuo atveju tinkama išvados forma yra „Aš turėčiau daryti ..."; esama keleto suprantamų būdų pridurti: „... bet aš neketinu to daryti". Forma *turėčiau* atkreipia dėmesį į priežastis, skatinančias mane pasielgti vienaip, o ne kitaip. Įprasta išraiškos „Aš turėčiau ..., bet aš neketinu to daryti" funkcija yra atkreipti dėmesį į specialią priežasčių grupę, tokią kaip etiniai arba apdairumo sumetimai, kurie ypač tinka norint pasiaiškinti kitiems – jie padeda pateisinti mano elgesį. Pavyzdžiui, galiu sakyti norįs suderinti savo veiksmus su kieno nors veiklos planu, tačiau kurių, kaip paaiškėja, aš pats dabar nelaikau stipriausiomis priežastimis; stipriausia priežastis yra ta, kad aš labai trokštu daryti kažką kita. Troškimas kažką daryti, žinoma, yra pagrindas to imtis[14] (tai netgi gali būti pagrindas, kuris pateisintų mano elgesį kitų akyse, tačiau pateisinimas siekia tam tikrų tikslų, ypač susijusių su teisingumu, kurių jis pats pasiekti negali). Taigi susidarius šitokio pobūdžio situacijai ir atsižvelgiant į viską, tai, kam manau turįs didžiausią pagrindą, yra dalykas, kurį labai trokštu daryti, ir jeigu išraišką *aš turėčiau* suprasime kaip nurodančią į tai, ką daryti turiu didžiausią pagrindą, tai kaip tik tą aš ir turiu daryti. Galima kelti tolesnį ir gilesnį klausimą: ar aš galiu sąmoningai ir be prievartos nedaryti to, kam manausi turįs didžiausią pagrindą daryti; tai, pagal Aristotelio duotą šio reiškinio vardą, žinoma kaip *akrasia* problema.[15]

Išeitų, Sokrato klausimas reiškia „kaip gyventi žmogus turi didžiausią pagrindą?". Anksčiau sakydamas, kad žodžio *turėčiau* jėga klausime yra tiesiog *turėčiau*, turėjau omenyje, kad tame klausime veiksmo pagrindo ar priežasčių svėrimas nenumatytas – nė viena iš jų nelaikoma svarbesne negu kitos. Ypač čia nenumatyta jokia klasė garbingesnių nei kitos priežasčių. Jeigu etinės priežastys iškyla kaip reikšmingos atsakymui, tai įvyksta ne dėl to, kad kaip tik jos buvo pasirinktos jau beklausiant.

Vis dėlto Sokrato klausimas ypatingas tuo, kad jis klausiamas atsietai nuo bet kokios aktualios ir konkrečios progos spręsti ką daryti. Tai bendras klausimas apie tai ką daryti, nes jis klausia, kaip gyventi; tai sykiu tam tikra prasme nelaikiškas klausimas, kadangi jis kviečia mąstyti apie savo gyvenimą nepriklausomai nuo konkrečios vietos ar laiko. Šie du dalykai padaro jį reflektyviu klausimu. Tai nelemia atsakymo, bet pavei-

kia jį. Atsakydamas į praktinį klausimą konkrečiu laiku, konkrečioje situacijoje, pirmiausia aš rūpinčiausi nuspręsti, ko aš noriu *tuo metu*. Sokrato klausimo aš neklausiu konkrečiu laiku, arba veikiau klausimo ištarimo laikas neturi jokio specialaus ryšio su tuo, ko klausiama. Taigi pats klausimas verčia mane pažvelgti į gyvenimą bendresniu, ilgalaikiu požiūriu. Iš to negalima padaryti išvados, kad rasiu ilgalaikės praktinės išminties kupinus atsakymus. Galėčiau atsakyti: man geriausias būdas gyventi yra bet kuriuo metu daryti tai, ką tuo metu labiausiai noriu daryti. Bet jeigu turiu silpnybę išminčiai, Sokrato klausimo prigimtis veikiausiai ją atskleis.

Dar daugiau, tai klausimas, kurio gali paklausti *bet kas*. Tai, žinoma, nereiškia, kad užklaustas konkretaus asmens, jis tampa klausimu apie kiekvieną: tai klausimas apie tą konkretų asmenį. Tačiau kai klausimas užduodamas man sokratiškai, tam kad pažadintų refleksiją, jis pats savaime tampa refleksijos dalimi, kadangi suprantantis jį supranta ir tai, kad šis klausimas gali būti užduotas bet kuriam iš mūsų. Toks klausimo pobūdis natūraliai juda nuo klausimo, kurio klausia bet kas – „kaip turėčiau gyventi?" – prie klausimo „kaip bet kas turėtų gyventi?". Atrodo, kad pastarasis klausia apie priežastis, bendras mums visiems, dėl kurių gyvename vienaip, o ne kitaip. Matyt, čia klausiama apie *gero gyvenimo* – iš principo žmogiškai būtybei teisingo gyvenimo – sąlygas.

Ar plačiai šia kryptimi klausimą turi išvystyti pati sokratiška refleksija ir kaip tai veikia atsakymą? Refleksijos nelaikiškumas nelemia, kad atsakymas atiduos pirmenybę praktinei išminčiai. Panašiai faktas, kad šio reflektyvaus klausimo gali paklausti bet kas, turėtų atverti vartus ir egoistiniam atsakymui. Bet jeigu atsakymas bus egoistiškas, tai bus tam tikro tipo egoizmas – bendras egoizmas, išskirtas anksčiau, sakantis, jog žmonės turėtų teikti pirmenybę saviems interesams. Tai natūraliai gimdo mintį: jei taip, tai šitaip gyvenant turi išeiti geresnis gyvenimas. Bet jeigu taip (kyla pagunda tęsti), tai turi būti geriau tam tikra neasmeniška arba tarpasmeniška prasme, kad žmonės gyventų būtent taip. Atkeliavus iki šio neasmeniško požiūrio, galbūt verta pažvelgti atgalios ir nueiti tą patį kelią, tik priešinga kryptimi, ir net iš naujo pamąstyti apie išeities pozicijas. Mat jei žvelgiant iš neasmeniško požiūrio taško, nebūtų geriau, kad kiekvienas asmuo gyventų egoistiškai, tai gal turime pagrindo sakyti, kad kiekvienas iš mūsų turėtų negyventi egoistiškai ir kad pagaliau mes turime į Sokrato klausimą atsakyti neegoistiškai. Jei mano samprotavimas iš

tiesų nuoseklus, tai vien Sokrato reflektyvaus klausimo iškėlimas nuves mus labai toli į etinį pasaulį. Bet ar tikrai nuoseklus?

Praktinė mintis yra radikaliai pirmaasmenė. Ji turi klausti ir atsakyti į klausimą „ką man daryti?" Tačiau sokratiška refleksija atvedė mus prie *Aš* apibendrinimo ir vien refleksijos jėga netgi privertė mus priimti etinę perspektyvą. 4-ame skyriuje pamatysime, ar refleksija gali mus vesti taip toli. Bet net jei negali, sokratiškoji refleksija neabejotinai nepaliko mūsų ten, kur buvome. Atrodo, kad refleksija susijusi su kažkokiu įsipareigojimu ir filosofija neabejotinai yra pasiaukojusi refleksijai. Taigi vien šios knygos egzistavimas kelia dvigubą klausimą: kiek refleksija mus įpareigoja ir kodėl turėtume jai įsipareigoti. Sokratas galvojo, kad jo refleksija yra neišvengiama. Jis turėjo omenyje ne tai, jog kiekvienas turi ja užsiimti, kadangi žinojo, kad ne kiekvienas tą darytų; taip pat jis neturėjo omenyje, jog bet kuris, ėmęsis apmąstyti savo gyvenimą, būtų, net prieš savo valią, vidinio potraukio priverstas tai tęsti. Jo mintis veikiau reiškė, jog geras gyvenimas apima refleksiją kaip savo gerumo dalį: neapmąstytas gyvenimas nevertas gyventi.*

Tai reikalauja labai specialaus atsakymo į jo klausimą, – tokio, kuris, jo požiūriu, galutinai pagrindžia tai, kad šis klausimas keliamas pirmiausiai. Jei mano knyga įpareigota kelti šį klausimą, ar ji įpareigota prieiti prie tokio paties atsakymo? Ar bet kuris filosofinis etiškumo ir gero gyvenimo tyrinėjimas suponuoja pačios filosofijos ir reflektyvios intelektualinės laikysenos vertingumą?

* Lietuviškame vertime: „gyvenimas be tokio tyrinėjimo jau nebe gyvenimas" (Platonas. Dialogai, vertė M. Račkauskas. Vilnius: Vaga, 1968, p.118). – *Vertėjos pastaba*.

2

Archimediškas taškas

Pasitaiko, kad net ir nuosaikių filosofų balse pasigirsta primygtinė gaida, kai jie imasi ieškoti moralės pagrindimo. Jeigu filosofija negali pagrįsti etinio gyvenimo ar (siauriau) moralės, liekame atviri reliatyvizmui, amoralumui ir netvarkai. Kaip jie sako: kai amoralistas kvestionuoja etines paskatas ir tvirtina, kad nėra jokios priežasties paisyti moralės reikalavimų, *ką galime jam pasakyti?*

O ką mes jam pasakytume, jeigu moralė gali būti pagrįsta? Na, galėtume iškloti prieš jo akis tą pagrindimą. Bet kodėl galėtume tikėtis, kad jis nepasitrauks? Kodėl jis turėtų klausytis? Amoralistas ar net jo teoriškesnis sąjungininkas reliatyvistas tokių filosofų tekstuose pristatomas kaip nerimą kelianti figūra, kaip grėsmė. Kodėl tokiam asmeniui turėtų būti svarbu, ar etiškas gyvenimas gali būti pagrįstas, ar ne?

Filosofijos istorijoje žinomas bent vienas konkretus amoralisto, kaip nerimą keliančios figūros, paveikslas – tai Kaliklis, Platono dialogo *Gorgijus* personažas. Kaliklis, kaip įprasta Platono dialoguose, įsitraukia į racionalų pokalbį ir lieka suniekintas Sokrato samprotavimo (iš tiesų tokio neįtikinančio samprotavimo, kad vėliau Platonas turėjo parašyti *Valstybę*, kad pataisytų jį). Platonas atskleidžia trikdantį Kaliklio bruožą, tapusį ir šio dialogo tema, – tai žaižaruojanti Kaliklio neapykanta pačiai filosofijai, jis apskritai lieka klausytis jos argumentų tik iš maloningumo ar dėl pasismaginimo.

– Tai ne esmė. Klausimas ne tas, ar jis bus įtikintas, o ar jis turi būti įtikintas.

– Ar tikrai taip? Įsakmumo gaida filosofo balse siūlo ką kita – kad nuo to, kas įvyks, priklauso šių samprotavimų rezultatas, kad etiško gyvenimo pagrindimas galėtų būti *jėga*. Jei pažiūrėsime į tai rimtai, tai klausimas, kas turėtų klausytis, yra tikras klausimas. Kodėl jie turėtų klausytis? Kokia nauda iš profesoriaus siūlomo pagrindimo, jei jie išlauš duris, sudaužys jo akinius ir išsives jį patį?

Bet kuriuo atveju, net jeigu esama to, ką visi kiti laikys moralės ar etiško gyvenimo pagrindimu, ar tiesa, kad amoralistas, vadinkime jį Kalikliu, *turi* būti įtikintas? Ar turima omenyje, kad būtų gerai, jei jis būtų įtikintas? Tai neabejotinai būtų geras dalykas mums, bet vargu ar čia ir yra esmė. Ar tai būtų geras dalykas jam? Gal, pavyzdžiui, jis neišmintingas, kad veikia prieš savo interesus? O gal jis iracionalus abstraktesne prasme – gal jis prieštarauja pats sau ar eina prieš logikos taisykles? O jei taip, tai kodėl jam tai turėtų rūpėti? Robertas Nozickas iškėlė gerą klausimą apie tai, kokią galią kaltinimas nenuoseklumu turi „amoraliam žmogui“:

> Tarkime, mes parodome, jog koks nors teiginys X, kuriuo jis tiki, priima ar vykdo, įpareigoja jį elgtis moraliai. Tada jis turi atsisakyti bent vieno iš šių dalykų: a) elgtis nemoraliai (immorally), b) laikyti X teisingu, c) būti nuoseklus šiuo klausimu, šiuo aspektu. Nemoralus žmogus sako mums: „Tiesą sakant, jeigu turėčiau pasirinkti, atsisakyčiau būti nuoseklus“.[1]

Neaišku, ką turėtų mėginti pasiekti pagrindinėjantis etišką gyvenimą ir apskritai kam mums to reikia. Apie kiekvieną pagrindimo variantą turėtume paklausti: kam jis skirtas? Kuo remiasi? Prieš ką nukreiptas? Visų pirma – prieš ką, kadangi turime klausti, kas buvo siūloma kaip etiško gyvenimo alternatyva. Svarbu, kad esama kitokių pasirinkimų. Kažką pavadiname „amoralistu“. Tai padeda suformuluoti šiuos klausimus skepticizmui, nuolat atsinaujinančiai filosofijos srovei. Skepticizmas gali paliesti bet ką, ką žmonės tvirtina žiną: kad yra „išorinis“ pasaulis; kad kiti žmonės irgi turi potyrius (kas nors galėtų sakyti: kad esama kitų žmonių); kad mokslinis tyrimas leidžia pažinti; kad etinės paskatos turi galią. Filosofinis skepticizmas paliečia visus šiuos dalykus, tačiau labai skirtingai ir su skirtingais padariniais. Turint galvoje išorinį pasaulį, realus skeptiko klausimas kiekvienam sveiko proto žmogui reiškia ne

klausimą, ar kas nors iš to, ką sakome apie pasaulį, yra teisinga, ir net ne klausimą, ar mes žinome, kad nors vienas iš mūsų įsitikinimų yra teisingas, o klausimą, kaip mes žinome nors vieną iš jų esant teisingą ir kokiu laipsniu. Gyvenime nėra alternatyvų tokiems tikėjimams: kiekviena alternatyva turėtų būti alternatyva gyvenimui. „Kitų protų", kaip ta problema dažnai vadinama, atveju viskas yra iš esmės taip pat, tik problemos kirtis neraminančiai pasislenka į *kokiu laipsniu*? Be abejo, mes žinome, kad kiti žmonės turi jausmus, bet kiek mes pažįstame tuos jausmus? Tai iš dalies filosofinis klausimas, toks, iš kurio plaukia daugiau praktinių padarinių, negu vien iš klausimo „kaip aš žinau?".

Etinis skepticizmas šiuo požiūriu yra priešingame poliuje negu skepticizmas išorinio pasaulio egzistavimo klausimu. Antra vertus, jis skiriasi nuo skepticizmo fizikinio tyrimo ar psichoanalizės atžvilgiu. Šiose srityse keliamos realios abejonės, kurios galų gale gali būti priimtos, o tai reikštų, kad tokius tyrinėjimus galėtų ištikti frenologijos likimas: nusprendę, kad jų pretenzijos į pažinimą ar bent pagrįstą įsitikinimą neturi pagrindo, mes jų iš viso atsisakytume. Neįmanoma, kad etiniai svarstymai būtų taip kolektyviai atmesti. Tačiau individas, matyt, turi alternatyvą – galimybę nepriimti etinių svarstymų. Ji realizuojama pasirenkant gyvenimą, kuris nėra etiškas.

Tokio pobūdžio etinis skepticizmas taip skiriasi nuo skepticizmo išorinio pasaulio atžvilgiu, kad jo net negalima nagrinėti tais pačiais metodais. Moore'as puikiai sutrikdė skeptiką materialių objektų egzistavimo klausimu surengdamas akistatą su vienu iš jų – Moore'o ranka (bent jau tai būtų buvusi akistata, jei skeptikas būtų ten buvęs).[2] Būta daug diskusijų apie Moore'o gesto poveikį – pavyzdžiui, ar tai ne ydingo rato situacija – bet jis neabejotinai padarė poveikį primindamas mums, kad žiūrėti į tokį skeptiką rimtai reikštų suprasti jį pažodžiui, o tai sukeltų neaiškumo, nes būtum vertinamas kaip tai darantis. Tai nėra analogija etiškumui. Gali būti, kad jei esama kokių nors etinių tiesų, kai kurios iš jų gali būti pateiktos kaip tikros: tarkime, turėdamas pasirinkimą, niekas negali operuoti vaiko be nuskausminimo;[3] tačiau tokia situacija, jei išpildytume ją kaip pavyzdį, neturėtų tokio paties neraminančio efekto etiniam skeptikui, kaip Moore'o rankos parodymas ano tipo skeptikui. Visų pirma dėl to, kad vienas nešališkas žinomas kaip teisingas teiginys apie materialų objektą paneigs pirmojo tipo skeptiką: Moore'o ranka yra materialaus objekto pavyzdys ir, kaip „yra nors vienas" paneigia „nė

vienas", taip „tikrai yra nors vienas" paneigia „galbūt nė vienas". Tačiau pavyzdys su vaiku ar bet kuris kitas nešališkas šokiruojantis atvejis bus laikomas etiškumo pavyzdžiu tik tam, kuris pripažįsta etiškumą. Amoralistas, Kaliklis, susidūręs su tokia situacija, galėtų padėti ar pagailėti vaiko. Ribotas geranoriškumo jausmas ar altruistinis sentimentas gali kiekvieną paskatinti manyti, kad jis turėtų elgtis tam tikru būdu esant konkrečiai situacijai, tačiau šis faktas neatveria jam etiškumo srities taip, kaip Moore'o ranka suvedė skeptiką akistaton su kažkuo materialiu. Etiškumas apima daugiau, ištisą paskatų tinklą, o etinis skeptikas gali gyventi visiškai ignoruodamas tokio pobūdžio sumetimus.

Tradicinis skeptikas iš esmės buvo skeptikas žinojimo klausimu, o etinis skeptikas nebūtinai yra tas, kuris abejoja etinio žinojimo galimybe. Mano požiūriu, būti skeptiku etikos atžvilgiu reiškia būti skeptišku etinių sumetimų prievartinio pobūdžio atžvilgiu. Kai kurie gali juos laikyti priverčiančiais, taigi nebūti skeptikais, ir vis dėlto nepriskirti jų žinojimui, kadangi pagal šį požiūrį ne žinojimas sudaro jų esmę (apie tai, ar esama etinio žinojimo žr. 8 skyrių). Bet netgi šitaip suprasdami etinį skepticizmą, neturėtume manyti, kad skeptikas būtinai bus žmogus, kurio gyvenimas eina priešinga etiniams sumetimams kryptimi. Gal veikiau turėtume sakyti, kad jis palieka erdvės tokiam gyvenimui. Skeptikas galų gale tik yra skeptiškas. Kiek įmanoma, jis nei teigia, nei neigia, kaip ir totalinis skeptikas, antikos pironistas, kuris vengė ką nors teigti arba neigti. Pastarajam nepasisekė to padaryti[4] ir abejotina, kad *tą* galėtų padaryti etinis skeptikas – įsipareigoti vartoti etinį žodyną, bet kiekvieno etinio klausimo atžvilgiu susilaikyti nuo sprendimo. Toks sumanymas savaime yra keblus. Sunku, pavyzdžiui, vartoti žadėjimo žodyną ir tuo pat metu laikytis požiūrio, kad nieko negalime nuspręsti – nei už, nei prieš – dėl klausimo, ar privalome pildyti savo pažadus. Dar daugiau, skeptikas turi veikti ir, jeigu jis iš viso įsitraukia į etinio diskurso pasaulį, tada viskas, ką jis daro, turi būti vertinama kaip jo minčių tame pasaulyje išraiška. Jei jo žodyne veiksmai vadinami gerais arba ne ir jis noriai daro tam tikrą veiksmą, tai turime vertinti jį kaip gerą. Taigi tai nėra etinio skepticizmo pasirinkimas. Bet esama kitokio varianto: galima išvis atsisakyti vartoti etinį žodyną, išskyrus tuos atvejus, kai siekiama apgauti. Nors tai nėra lengva, skeptikas gali sugebėti užimti poziciją žmogaus, kuriam iš viso nerūpi etiniai sumetimai. Tada paaiškės alternatyvų buvimo poveikis. Jis nėra paliktas be nieko.

Tos motyvacijos, su kuriomis gali likti amoralistas, yra dalykas, prieš kurį etiniai reikalavimai galėtų ieškoti argumentų. Tačiau klystume manydami (kaip matysime kitame skyriuje), kad esama kažkokios objektyvios prielaidos, paremiančios neetinį gyvenimą, kad etinis skepticizmas yra natūrali būklė ir kad asmuo, kurį įsivaizdavome, yra toks, kokiu norėtume būti, jei nesugebėtume pagrįsti etiško gyvenimo ir jau būtume išsiaiškinę, kad to padaryti neįmanoma. Moralės filosofas, ieškodamas pagrindimo, kartais apsimeta, kad kaip tik taip ir yra, šiuo požiūriu jis pervertina pagrindimo poreikį – lygiai taip kaip buvo pervertinęs jo poveikį, bent jau poveikį praktikuojančiam skeptikui.

Tai grąžina mus prie klausimo „kam?“. Filosofas, iškėlęs klausimą, ką galėsime pasakyti skeptikui ar amoralistui, verčiau būtų paklausęs, ką mes galėsime pasakyti apie jį. Jo ieškomas pagrindimas iš tikrųjų yra projektuojamas žmonėms, kurie didžiąja dalimi priklauso etiniam pasauliui, ir toks diskursas yra nukreiptas ne į tuos, kurie gal net nesiklausys, jo tikslas yra dar kartą patikinti, sustiprinti, pagilinti supratimą tų, kurie klausosi. Tai leidžia naujai pažvelgti į idėją, taip optimistiškai išskleistą amoralisto atveju – kad etiškumo pagrindimas būtų jėga. Platonas, giliau nei bet kuris kitas filosofas supratęs klausimus, kuriuos kelia galimybė gyventi anapus etiškumo, nebuvo užtikrintas dėl to, kad etiško gyvenimo pagrindimas turėtų verčiamąją jėgą. Jis manė, jog etiškumo jėga – tai proto jėga ir etiškumas turėtų būti *paverstas* jėga. Jis tai suprato kaip politikos problemą ir tai yra tiesa. Tačiau jis tikėjo tuo, kad pagrindimas reikalauja sunkaus intelektualinio darbo, ir tuo, kad kiekvienas žmogus turi natūralų polinkį išsiveržti iš etinės tvarkos ir ją sugriauti. Šis polinkis nuolatos reiškiasi daugelio žmonių, kuriems stinga sugebėjimo įvaldyti pagrindimą, taigi ir pačius save, elgesyje.[5] Platonui politinė etikos pavertimo jėga problema reiškė uždavinį visuomenę paversti racionalaus pagrindo įkūnytoja, o tokį uždavinį galima išspręsti tik autoritariškai. O jei pagrindimas, priešingai, nukreiptas į visuomenę, kuri jau yra etiška, tada etinio diskurso, įskaitant ir moralės filosofiją, politika labai pasikeičia. Tada siekiama ne kontroliuoti visuomenės priešus ar sabotuotojus, bet duoti žmonėms, jau pasirengusiems tai išgirsti, pagrindą be perstojo kurti visuomenę, kurios vieningumą palaiko kaip tik ta nuostata.

Iki šiol aš daugiausiai dalimi rėmiausi prielaida, kad jeigu galime su kuo nors racionaliai diskutuoti, tai mes ir mūsų pašnekovai jau priklausome etiniam gyvenimui (nors nebūtinai tam pačiam): žmonės, esantys

anapus bet kokio etinio gyvenimo, paprastai nelinkę ginčytis su mumis ir neturime jokio rimto pagrindo pasitikėti jais, kai jie tą daro. Bet gali būti ir kitaip. Neminint atsitiktinių ar, tiesą sakant, dirbtinių motyvų, dėl kurių Kaliklis šnekėjosi su Sokratu, pažymėtina, kad ribiniais atvejais, jaučiant didelės negandos baimę, atsiranda visiems bendras poreikis, galintis skatinti žmones derėtis dėl riboto bendradarbiavimo ar bent nepuolimo. Dėl vidinių priežasčių tokie susitarimai, jei neparemti išorinėmis sankcijomis, paprastai būna nestabilūs.[6] Bet kuriuo atveju jie neveda prie jokio bendro etinio supratimo. To pakanka norint parodyti, kad žmonės gali racionaliai diskutuoti ir nepriklausydami etinei sistemai. Galimas dalykas, vardan riboto tikslo jie sugebėtų racionaliai diskutuoti net jei nė vienas nepriklausytų jokiai etinei sistemai. Vis dėlto dauguma atvejų tai neįmanoma, nes tam, kad galėtų įvykti racionalus dviejų pusių pokalbis, reikia kažko, kas palaikytų jį kaip vienį. Tai, žinoma, gali būti koks nors konkretus santykis, kuris nėra etinis bendresne prasme, bet jeigu jis nėra nei toks, nei Kaliklio maloningas teikimasis kalbėtis, nei bendros negandos ištiktų žmonių bendri poreikiai, tai jis turi turėti kokį nors minimalų etinės sąmonės pėdsaką.

Tai dar kartą išryškina minties, kad niekada visi visuomenės nariai negyvens anapus etinio gyvenimo, trivialumą. Tačiau vienas asmuo gali pajėgti gyventi anapus. Tai verčia klausimą, ar įmanoma pagrįsti etinius svarstymus iš pamatų, formuluoti pirmojo asmens forma. Veikėjas, klausiantis Sokrato klausimo, gali klausti savęs, ar jis galėtų rasti etiško gyvenimo pagrindą, turėdamas tik tam tikrą minimalią veiksmo, troškimo ar įsitikinimo struktūrą. Šis veikėjas nebūtinai turi būti asmuo, kuriam būdingas tik toks minimumas: jis nebūtinai turi būti tas, kuris stovi anapus etinio pasaulio ir ieško kelio į jį. Jis taip pat gali būti, o tai dar geriau, tas, kuris buvoja jame ir svarsto savo buvojimo priežastis (ir vėl – rezultatai įtakos tai, kaip jis supras savo refleksiją). Čia neturime jokios problemos dėl klausimo „kam?“. Dabar svarbu išsiaiškinti paskutinį iš trijų minėtų klausimų, „Kuo remiasi?“ Kas yra tas minimumas, kurį turėtų turėti šis asmuo? Jei jis bando pagrįsti etinį gyvenimą iš pamatų, kas yra tie pamatai?

Naudojant kitą įsisenėjusį įvaizdį, – kas yra tas archimediškas atsparos taškas? Klausimas ne tik nuvalkiotas, bet ir iš viso atimantis drąsą bet kokio tyrimo, kurį jis galėtų pradėti, atžvilgiu. Tam tikrų tyrinėjimų patirtis šiuo požiūriu buvo tokia nepadrąsinanti, kad būtų sunku įsivaizduoti, kas galėtų būti vertinama kaip sėkmė. Jei dabar kas nors iškeltų

uždavinį surasti kokią nors išorinę poziciją, iš kurios galėtume patvirtinti mūsų žinojimą ir įsitikinimą, mes gal net idėjos nesuprastumėm pakankamai, kad galėtume atpažinti ją kaip uždavinį. Tačiau etiškumo atveju mes geriau įsivaizduojame kaip atrodytų uždavinys. Mums reiktų surasti atspirties tašką racionalaus veiksmo idėjoje. Kaip matėme, ši idėja pati savaime nėra tiesiogiai susijusi su įsipareigojimu etiškumui. Štai kodėl Sokrato klausimas nėra iš karto etinis, štai kodėl amoralistas arba skeptikas atrodo išlaiką racionalaus gyvenimo galimybę anapus etinės srities. Vis dėlto gal taip tik atrodo, kol pakankamai nesusimąstai. Pačiame klausime nebūta jokių etinių terminų, tai faktas. Tačiau gali pasirodyti, kad tinkamai įsigilinę aptiksime, jog būdami racionaliais subjektais jau esame įsipareigoję etiniam gyvenimui. Kai kurie filosofai mano, kad taip ir yra. Jei jie teisūs, tai esama to, ką pavadinau archimedišku tašku: kažko, kam yra įsipareigoję net ir amoralistas ar skeptikas, ir kuris, išsamiai pamąsčius, parodys, jog amoralistas ar skeptikas yra iracionalus, arba neišmintingas, arba bet kuriuo atveju suklydęs.

Yra du pagrindiniai filosofinių tyrimų tipai, kurie atitinka šį modelį. Vienas dirba remdamasis minimalia ir kiek įmanoma abstrakčiausia racionalaus veiksmo samprata. Jam skirsime dėmesį 4 skyriuje. Antrasis, kurį tuojau aptarsime, remiasi turtingesniu ir apibrėžtesniu racionalaus veiksmo supratimu, pagal kurį racionalus veiksmas galimas tik gyvenant būtent žmogišką gyvenimą. Abi tyrimo kryptys įšaknytos praeities filosofijoje – pirmoji, abstraktesnė – Kanto, o antroji, turtingesnė ir konkretesnė, – Aristotelio filosofijoje. Tačiau nė vienas iš tų filosofų negalvoja, kad Sokrato klausimas galėtų būti priimtas taip, kaip yra, kaip klausimas, taip sakant, laukiantis atsakymo. Kiekvienas iš jų naujaip formuluoja archimediškojo taško paiešką. Formuluoja skirtingai, bet juos vienija kažkas labai svarbaus, kažkas, susiejantis juos su originaliu Sokrato klausimu, o ne su kitomis mažiau vaisingomis tradicijomis moralės filosofijos istorijoje. Kiekvienas iš jų pateikia praktinio proto sampratą. Nė vienas iš jų nesiekia pirmiausia įrodyti kokio nors etinio teiginio, kurį po to turėtume priimti, kadangi esame linkę tikėti tiesa. Kiekvienas iš jų veikiau rekomenduoja mums tam tikrą veiksmą, kadangi pažįsta mūsų vidinį poreikį veikti racionaliai arba gyventi pasitenkinimą teikiantį žmogaus gyvenimą. Ir Aristotelio, ir Kanto etinių teiginių pagrindimas gali kilti tik iš to, kad jie yra teiginiai, kuriuos priima asmuo, veikiantis racionaliai arba gyvenantis tokį gyvenimą.

3

Pagrindai: gerabūvis

Sokratas savo klausimą užduoda Platono *Valstybėje*, kalbėdamasis su Trasimachu, pasirodo, literatūriniu personažu, įkūnyjančiu kai kurias neapdailintas to meto sofistų nuomones. Trasimachas pripažįsta, kad kartais turime pagrindo rūpintis kito interesais kaip ir savaisiais, tačiau mano, jog tai tik todėl, kad mūsų galia ribota – paprastai dėl to, kad kiti stipresni. Iš prigimties, pasak Trasimacho, žmonės siekia valdžios ir malonumo. Jie gali protu apriboti tuos siekius, jei galia yra kitų rankose. Jie taip pat gali iracionaliai imti manyti, jog gerbti kitų interesus yra gera ir kilnu, bet tokiu atveju jie yra suklaidinti – įprastos tvarkos, socialinių taisyklių, kurios diegia šias gerbiamas, tačiau nepamatuotas prielaidas. Jie ima taip manyti, kaip sakyta, dėl to, jog kiti turi daugiau galios; jų klaida yra apgaulė, o klaidinantys papročiai – prievartos instrumentas.

Trasimachas sako, kad įprasta tvarka, pagal kurią reikalaujama gerbti kito interesus, – galėtume sakyti „teisingumas"[1] – tai stipriųjų instrumentas išnaudoti silpnuosius. Čia iškart kyla klausimas: kas padaro juos stiprius? Trasimachas kalba taip, tarsi politinė ir socialinė valdžia pačios nebūtų susitarimo klausimas, toks požiūris vargiai tiktų net vaikų žaidimų aikštelei. Jo poziciją greitai pratęsia kitas *Valstybės* personažas. Pasak pastarojo, teisingumas yra grupės žmonių, siekiančių apsaugoti save, susitarimo rezultatas. Tai kontraktinė silpnųjų priemonė tam, kad

pasidarytų stiprūs. Ši formuluotė iš pirmo žvilgsnio atrodo priešinga ankstesnei ir iš tiesų ji yra sudėtingesnė, tačiau abi jos turi daug bendro. Abejose pažiūrose, teisingumas suprantamas kaip savanaudiškų interesų, egzistuojančių natūraliai, nepriklausomai nuo jokios etinės perspektyvos, patenkinimo instrumentas. Abejose teisingumas yra toks dalykas, kurio nė vienas nenorėtų laikytis, jeigu galėtų apsieiti be jo.

Platono požiūriu, tai pamatinė silpnybė. Jis manė, kad tik parodęs, jog žmonėms protinga būti teisingiems, kad ir kas jie būtų, kad ir kokiomis aplinkybėmis, etinio gyvenimo išaiškinimas galėtų atsakyti į Sokrato klausimą ir nugalėti skepticizmą. Kitas, kontraktinis aiškinimas, šiuo požiūriu nebuvo geresnis nei pradinis, brutalusis variantas. Jeigu žmogus būtų galingas ir supratingas, be to, patektų į pakankamai sėkmingas sąlygas, jam nebūtų protinga taikytis prie įprastų teisingumo reikalavimų. Kontraktinė teorija šiuo aspektu buvo ypač silpna, kadangi ji nepasižymėjo pastovumu geriausio veikėjo, tokio, kuris būtų protingesnis, sumanesnis ir įtikinamesnis už kitus, atžvilgiu. Pasak Platono, kaip tik dėl tokio tipo žmonių turime susidoroti su skepticizmu ir parodyti teisingumo bei etiško gyvenimo racionalumą.

Šiuo požiūriu, manė Platonas, kontraktinė teorija pralošia. Dar daugiau, ji pralošia dėl tam tikro struktūrinio ypatumo: ji etiškai pamatine laikė pageidaujamą ir naudingą *praktiką*, įprastą požiūrį į teisingumą. Tačiau, anot Platono ir Sokrato, etiškai labiausiai trokštamas dalykas turėjo glūdėti pačiame žmoguje. Jeigu etiškai pirminis, kaip jie sakė, yra kažkas, nepriklausantis sielai, – pavyzdžiui, kokia nors taisyklė ar institucija, – tai galėtų egzistuoti asmuo, kurio giliausi poreikiai ir sielos būklė būtų tokia, kad jam būtų neprotinga veikti pagal tą taisyklę ar instituciją ir, kol tai būtų įmanoma, uždavinys atsakyti į Sokrato klausimą etiško gyvenimo naudai taptų neišpildomas. Reikalavimas *kiekvienam* asmeniui parodyti, kad teisingumas yra racionalus *būtent jam,* reiškė, jog atsakymas turi būti įšaknytas pirmiausia įvertinime, kokio pobūdžio asmeniu protinga būti.

Kai kurie šiuolaikiniai kritikai sako, jog platoniška etika – tas pats priekaištas iškyla ir Aristotelio pažiūrų atžvilgiu – yra egoistinė, tokia, kuri kertasi su fundamentaliu moralės pobūdžiu.[2] Graikai, sakoma, nepasiekė brandžios moralinės sąmonės. Jie tikrai nepriėjo iki ypatingų *moralės* sistemos rūpesčių, pabrėžiančių labai specifinę įsipareigojimo

sąvoką (šiuo požiūriu, kaip matysime vėliau, jiems iš tikrųjų labai pasisekė). Tačiau nei Platonas, nei Aristotelis negalvojo apie etinį gyvenimą kaip savanaudiško pasitenkinimo priemonę. Jų pažiūros formaliai yra egoistinės ta prasme, kad jie tariasi turį parodyti kiekvienam žmogui,[3] kad jis turi gerą pagrindą gyventi etiškai; ir tas pagrindas turi glūdėti pačiame žmoguje, būti išsakomas žodžiais, kurie susiję su juo pačiu – kaip ir koks jis bus, turėdamas savo charakterį. Tačiau jų pažiūros nėra egoistinės ta prasme, kad jie nebando parodyti, jog etiškas gyvenimas pasitarnauja individualiam pasitenkinimui, kuris būtų aiškiai apibrėžtas anksčiau, negu prasideda etiniai svarstymai. Sprendžiant iš Platono ir Aristotelio sielos bei pasitenkinimo sampratos, jie siekė ne parodyti žmogui, kaip etiškas gyvenimas jam tinka (sėkmingas sutapimas), o priešingai – siekė paaiškinti, kokia turėtų būti siela, kad jai tas gyvenimas tiktų.

Tai jau yra kur kas sudėtingesnis tikslas negu primityviausi religiniai aiškinimai, kurie vaizduoja etines paskatas kaip įstatymų ar įsakymų, sankcionuojamų Dievo pažadėtomis bausmėmis ar atpildu, visetą. Šis primityviausias religinės moralės lygis yra labiau egoistinis. Tačiau net toks aiškinimas neturėtų būti atmestas nei dėl to, kad jame netiesiogiai nuskambantis egoistinis motyvas negalėtų galioti, nei dėl to, kad, kaip manoma, negalime išvesti *privalau* iš Dievo galios fakto, o vien tik iš jo gerumo.[4] Bendras šios sampratos pavidalas tarsi nėra ydingas: ji paaiškina, kodėl žmogus turi gerą pagrindą gyventi gerbdamas kitų interesus. Veikiau yra taip, jog mes žinome, kad ji negali būti teisinga – negali būti teisinga, nes jei iš viso ką nors išmanome apie pasaulį, tai suprantame, kad jis nėra valdomas taip. Iš tiesų daugelis, įskaitant daugelį krikščionių, šiandien pasakytų žiną, kad pasaulis iš viso nėra valdomas.

Natūralu pasakyti, jog šis religinis aiškinimas yra primityvus, turint omenyje primityvumą ne dėl to, kad jis religinis, o dėl to, kad tai primityvus religijos atvejis. Ne tokia primityvi religinė etika nepridurs religinio elemento vien kaip išorinės sankcijos, bet pasiūlys tokią žmogaus prigimties interpretaciją, kuri vienodai atsižvelgs ir į etinius tikslus, ir į santykį su Dievu. Tačiau kritika dėl religijos primityvumo iškelia svarbų klausimą. Jei religija kalba apie tai, koks yra pasaulis, kodėl pasaulis turėtų *nebūti* toks primityvus? Kodėl religija turėtų būti vertinama pagal

etikos supratimą, kuris laikomas daugiau ar mažiau sudėtingu ar brandžiu sekuliariu požiūriu? Atsakymas, matyt, turėtų būti, kad pradinė primityvi Dievo, kaip visagalio įstatymų leidėjo, idėja buvo gauta iš mūsų (primityvaus) etinio supratimo. Bet tada, jei etinis supratimas toliau vystysis ir jei religija ketina suprasti savąjį vystymąsi santykyje su juo, atrodo neišvengiama, kad ji pagaliau supras save kaip žmogaus kūrinį; jeigu taip atsitiks, ji galų gale žlugs.

Tiesa, kad etinės sąmonės vystymasis reiškia religijos žlugimą, bet ne dėl to, kad religinė etika, tegu ir primityvi, yra logiškai svetima etiškumui. Čia lemia veikiau dialektinės priežastys, kad jei religijos savęs supratimas neketina atsilikti nuo etinės sąmonės, jis turi judėti kryptimi, kuri veda į religijos sunaikinimą. Problemos esmė neglūdi grynai loginiuose santykiuose. Faktiškai loginiai arba struktūriniai religinės etikos klausimai, kaip ir daugelis klausimų apie Dievą, yra įdomūs tik tuo atveju, jei tiki Dievu. Jei Dievas yra, tai samprotavimai apie jį yra samprotavimai apie kosmą ir kosminės svarbos, bet jeigu jo nėra, tai tie klausimai yra apie nieką. Tokiu atveju svarbieji klausimai turi būti apie žmones ir kodėl, pavyzdžiui, jie kada nors tikėjo Dievo buvimu. Klausimai apie religinę etiką – tai klausimai apie joje pasireiškusius žmogiškuosius impulsus, ir į juos turėtų būti žvelgiama vartojant atitinkamą kalbą. Tiems, kurie netiki religine etika, tolesnės diskusijos apie jos struktūrą atrodys savotiškas išsisukinėjimas: jos atitraukia dėmesį nuo prasmingo klausimo, ką tokia pažiūra sako apie žmoniją. Nietzsche's pasakymas „Dievas mirė" gali būti interpretuojamas kaip reiškiantis, kad dabar turėtume žiūrėti į Dievą kaip į mirusį asmenį: turėtume paskirstyti jo palikimą ir parašyti sąžiningą jo biografiją.

Sugrįžkime prie Platono, kuris siekė taip pavaizduoti žmogaus sielą, kad jei žmonės deramai suprastų, kokie jie yra, jie pamatytų, kad teisingojo gyvenimas yra ne išorinis gėris, o veikiau tikslas, kurio siekti turi būti protinga. Jam, kaip ir Aristoteliui, jei buvo protinga siekti tam tikro gyvenimo ar būti tam tikro tipo asmeniu, tai tie dalykai turėjo vesti į gerą būklę, vadinamą *eudaimonia*. Šis terminas paprastai verčiamas kaip „laimė", bet šių filosofų lūpose jis reiškė ne tą patį, ką šiuolaikinėse laimės sampratose. Visų pirma šiandien prasminga pasakyti, kad esi laimingas vieną dieną, nelaimingas kitą, o eudaimonia buvo siejama su viso žmo-

gaus gyvenimo pavidalu. Tokiam būviui pavadinti aš vartosiu žodį *gerabūvis* (well-being)*.

Sokratas apie jį kalbėjo vartodamas pažinimo ir diskursyvaus proto terminus. Jis dėl to galėjo taip aiškinti, kad suprato sielą ir kūną griežtai dualistiškai. Gerovė buvo trokštamas žmogaus sielos, o tai reiškė – subjekto kaip sielos, būvis, kadangi nesugriaunama ir nemateriali siela buvo tai, kas tu iš tikrųjų esi.[5] Tokiomis prielaidomis remiasi sokratiškoji giliausių mūsų interesų samprata, jos padėjo Sokratui tikėti, kad, kaip garsioje frazėje, „geram žmogui niekas negali pakenkti", kadangi vienintelis dalykas, kuris galėtų jį paliesti, būtų kažkas, kas galėtų paliesti jo sielą, o ši yra nepažeidžiama. Šio požiūrio problema yra ta, kad aprašydamas etines paskatas, jis žvelgia į savuosius interesus labai dvasiškai, o etikos objektas reikalauja į kitų žmonių interesus žiūrėti ne taip dvasiškai. Jei kūniškas skausmas nėra reali žala, kodėl dorybė taip griežtai mums draudžia nežaloti kitų žmonių kūno?

Dar viena ypatinga Sokrato piešiamo paveikslo pasekmė susijusi su viltimis apie regeneruojančią filosofijos galią. Jis, o tam tikru laipsniu ir Platonas, tikėjo, kad filosofija, turėdama galią ugdyti dorybes, yra unikalus kelias į gerovę. Racionalistinė filosofija turėjo teikti įžvalgas, kurios veda į gerovę. Tai reiškė, kad filosofija arba mokė būdų, kaip patenkinti įgimtus poreikius, arba ugdė mūsų sugebėjimą racionaliai formuoti naują mūsų poreikių sampratą. Aristotelio koncepcija mažiau ambicinga ir tai viena iš priežasčių (šalia to, kad ji yra geriau išvystyta psichologiniu ir socialiniu aspektu), dėl kurių jo *Etika*[6] vis dar išlieka požiūrio, grindžiančio etiką gerovės ir gyvenimo, verto gyventi, motyvais, paradigma.

Aristoteliui žmogus nėra nemateriali siela, ji yra esmiškai susijusi su kūnu ir esmiškai gyvena socialinį gyvenimą. Aristotelis daro pamatinę skirtį tarp proto galių – taip, kad intelektinis sugebėjimas, svarbiausias etiniam gyvenimui, praktinė išmintis savo funkcijomis ir objektais labai

* Dažniausiai *well-being* verčiamas kaip *gerbūvis*, bet šis terminas pernelyg primena socialinės gerovės kontekstą ir yra tradiciškai siejamas visų pirma su materialinėmis gyvenimo sąlygomis; DLKŽ *gerbūvį* aiškina taip: „1. gerovė. 2. (aplinkos) (su)tvarkymas. 3. patogumų įrengimas, patogumai". Todėl siūlome terminą *gerabūvis*, kuris pagal sandarą reiškia tą patį „gerą buvimą", bet pagal skambesį reikalauja naujo požiūrio į tą „gerą buvimą", taigi tikėtina, kad šis terminas bus sėkmingiau susietas su filosofine – eudaimonistine – „gero buvimo" samprata. – *Vertėjos pastaba*.

skiriasi nuo teorinio proto, besiskleidžiančio filosofijoje ir moksluose. Jis iš tiesų galvojo, kad užsiėmimas filosofija ir mokslais yra aukščiausia žmogaus veiklos forma, tačiau manė, kad ir praktinio proto lavinimas asmeniniame bei pilietiniame gyvenime yra būtinas, ne tik ta (platoniška) prasme, kad tokia veikla reikalinga visuomenei, bet taip ta prasme, kad kiekvienam individui reikia tokio gyvenimo. Tačiau Aristotelis dvejojo dėl to, ar svarbiau pabrėžti pilietinį gyvenimą kaip tai, ko išmintingasis negali išvengti, ar (kas yra neabejotinai daug nuoseklesnė ir įtikinamesnė jo filosofinės antropologijos pasekmė) kaip būtiną sąlygą kiekvienam žmogui, norinčiam visiškai išskleisti savo sugebėjimus.

Praktinio proto gyvenimui svarbiausi tam tikri charakterio arba dorybių meistriškumai, kurie yra internalizuotos veiksmų, troškimų ir jausmų nuostatos. Iš dalies aristoteliškas dorybių, pavyzdžiui, narsos, susivaldymo, aiškinimas atrodo labai atpažįstamas; kitais aspektais jis priklauso kitam pasauliui. Moralės filosofijai svarbu, ar kultūriškai ypatingesni elementai gali būti atskirti nuo pagrindinės struktūros. Kai kurie iš jų, susiję su rimtais dalykais, gali: aristoteliškas bendrasis požiūris neįpareigoja tam, kas žinoma kaip Aristotelio pažiūra į vergiją ar moterų padėtį. Tačiau daugiausiai abejonių kelia labiausiai Aristotelį nuo šiuolaikinių etinių suvokimų nutolinantis požiūris – asmuo, kuriuo žavimasi, dažnai atrodo pernelyg susirūpinęs savimi. Aristotelis numato, kad geram žmogui reikia draugų ir kad draugystė iš tiesų yra gero gyvenimo dalis; vis dėlto jis jaučia būtinumą tai įrodinėti, kad suderintų draugystę su savipakankamumo idealu.[7] Netgi tiesos sakymo dorybės aptarimas turi keistą savi-obsesijos bruožą: ydos ir trūkumai, priešinami šiai dorybei, yra ne melagingumas (nepatikimumas tiesos sakymo požiūriu), o pagyrūniškumas bei apsimestinis kuklumas. Vėliau turėsime apsvarstyti, ar polinkio į savanaudiškumą aspektas Aristotelio etikoje kyla iš pačios jos struktūros.

Aš sakiau, kad Aristoteliui dorybė buvo internalizuota veiksmų troškimų ar jausmų nuostata. Tai protinga nuostata. Ji apima savarankišką veikėjo sprendimą, tą patį praktinio proto sugebėjimą, taigi nėra tiesiog įprotis. Ji taip pat apima palankias ar nepalankias reakcijas į kitus žmones, jų charakterius ir veiksmus. Paties Aristotelio pažiūros šiuo klausimu yra susijusios su viena žinomiausių ir mažiausiai naudingų jo sistemos dalių – vidurio doktrina. Anot jos, kiekviena charakterio dorybė yra

vidurys tarp dviejų priešingų trūkumų ar ydų (iliustruotų aukščiau minėtame tiesos sakymo pavyzdyje), tarp pertekliaus ir stokos kažko, ko saiką atstovauja dorybė. Teorija svyruoja tarp bevaisio analitinio modelio (kuriuo pats Aristotelis nesivadovauja nuosekliai) ir iš esmės nuviliančios nuosaikumo doktrinos. Vidurio doktrina yra labiau užmiršta, bet ji teisingai numato, kad kadangi dorybingas žmogus žino ką daro, tai mato kitų nesėkmes ar ydas, taip pat mato tuos, kurie jas turi, ar bent tų žmonių veiksmus kaip įvairiapusiškai blogus ar nemalonius, ar nenaudingus, ar niekingus.

Kai kurie iš mūsų nenori sutikti su idėja, kad pasižymintis dorybe arba pagirtinu charakteriu taip pat turi turėti nuostatą vertinti kitus. Tokio priešinimosi šaknys įvairios, kai kurios labai tolimos tam, kas rūpėjo pačiam Aristoteliui. Viena iš jų – skaistybės koncepcija (conception of innocence), įvaizdis dorybės, kuri yra visiškai natūrali, neskirianti savo savasties ir to *Aš*, kuris išplaukia iš kitų nuomonės. Kita šaknis – skepticizmas, įtarimas, jog niekas niekada nežino pakankamai apie ką nors kitą, anot klastingiausių versijų – įskaitant ir save patį, kad galėtų spręsti. Dar viena šaknis galėtų būti tai, kad mes priimame, iš tikrųjų – vertiname kaip trivialią idėją, kurią Aristotelis neigė – kad žmogus gali turėti vieną dorybę, neturėdamas kitų. Aristoteliui, kaip ir Sokratui, praktinis protas reikalavo veiksmo ir jausmo nuostatų harmonizavimo; jei norime kokią nors nuostatą laikyti dorybe, ji turi būti racionalios struktūros, apimančios visas dorybes, dalis. Tai labai skiriasi nuo mūsų prielaidos, kad tokio pobūdžio nuostatos, kaip ir kitos psichologinės savybės, yra pakankamos aiškinant, kodėl tas pats žmogus gali būti geresnis vienoje srityje negu kitoje. Be to, ši prielaida kažkaip kontroliuoja mūsų reakcijas į kitus žmones.

Nepaisant šių svarstymų, visgi esama ryšio tarp etinių nuostatų ir reakcijų į kitus. Konkretus šių reakcijų pobūdis arba gylis, taip pat pasitikėjimo savimi laipsnis įvairuoja tarp individų bei skirtingų kultūrinių klimatų, tačiau, kaip tvirtino Aristotelis, etinė nuostata nėra tiesiog asmeninis elgesio modelis, kuris galėtų būti atsitiktinai papildytas polinkiu smerkti arba apgailestauti, jog kitiems jis nebūdingas. Tai tokia nuostata, kuri pati struktūruoja žmogaus reakcijas į kitus. Kadangi netikime dorybių vienybe, galime sutikti su idėja, jog stokoti konkrečių etinių nuostatų yra tiesiog kai kurių žmonių ypatumas. Gali būti, kad kas nors taip žvelgia į kiekvieną etinę nuostatą ir nė viena nėra tokia fundamentali, kad

būtų apsaugota nuo, kaip galėtume pasakyti, tapimo anekdoto tema. Tačiau žmogui, kuris kiekvieną etinę nuostatą (ar veikiau jos turinį, nes jis gali iš viso nevartoti tokių sąvokų) mato kaip galimą anekdoto temą, tikrai stinga kažkokios fundamentalios etinės nuostatos. (Neverta nė sakyti, jog gali būti sunku nustatyti, ar žmogus mato jas būtent taip.)

Daugiausiai aš kalbėjau apie su etinėmis nuostatomis susijusias „reakcijas" į kitus.[8] Tai pakankamai platus ir nieko neatskleidžiantis terminas ir galima daug pasakyti apie plačią požiūrių – ir pozityvių, ir negatyvių, – patenkančių po šia rubrika, skalę. Stebėtina, kaip mažai moralės filosofijoje, bent jau anglakalbėje tradicijoje, apie tai kalbama. Svarbiausia tokios situacijos priežastis ta, kad dominuojanti moralė yra linkusi klasifikuoti visas relevantiškas, tai yra „moralines," reakcijas į tokias kategorijas kaip *nuosprendis (judgment)*, *įvertinimas*, *pritarimas* arba *nepritarimas*. Tai klaidina keletu aspektų. Pirma, visos šios sąvokos numato bent jau laikino pranašumo poziciją, teisėjo poziciją; taip atsitinka net tada, kai jos pavartojamos kokioje nors moralės teorijoje, nepalaikančioje vienų pranašumo prieš kitus. Antra, jos numato tam tikrą binarinį sprendimą, tarsi būtų kalbama eitų apie kaltę ar nekaltumą. Dar daugiau, atrodo, kad jos nukreiptos tiktai į tyčinius veiksmus: niekas negali susilaukti moralinio nuosprendžio už tai, kas nėra jo kaltė. Kadangi taip moralė bando pasiekti aukščiausią teisingumą, ji neužsiima vien tik reakcijų tipologija. Jai rūpi ne tik klausimas, kurios reakcijos vadintinos moraliomis. Teisingumas, kuris yra moralės tikslas, siekia daugiau nei vien nustatyti, kaip tavo reakcijos turėtų būti vadinamos, jis siekia nustatyti, kurios tavo reakcijos yra teisingos, todėl jis pradeda pirmiausia reikalauti balso (a voice), tada viršenybės (supremacy) ir pagaliau visuotinio galiojimo (ubiquity). Gerai treniruota moralinė sąžinė „nemoralias" reakcijas, tokias kaip antipatija, pagieža ar panieka, ar tokias menkesnes etinio gyvenimo apraiškas kaip jausmas, kad kažkas tau yra bjaurus, atstumiantis, paverčia niūriu atsiskyrimu, planuojančiu apsimetinėjimą ir kerštą.

Šie skirtingi moralinio nuosprendžio sistemos bruožai palaiko vienas kitą ir visi drauge yra sumodeliuoti pagal Pelagijaus Dievo prerogatyvas. Nuosprendžio kriterijų griežtumas atitinka numatomą didybę to, kas skiriama, – vienintelio aukščiausio teisingumo neatšaukiamą pobūdį. Dėl tos pačios priežasties tie bruožai sukelia mano minėtą skepticizmą. Tokio požiūrio atstovai susiduria su klausimu, kaip žmonių charakteriai ar

nuostatos galėtų tapti tokio nuosprendžio objektu. Nepanašu, kad žmogus galėtų būti laikomas visiškai atsakingu už juos, o dar mažiau tikėtina, kad galėtume žinoti, kokiu mastu jis yra atsakingas – net jei tarsime, jog suprantame, ką turėtume žinoti, jeigu žinotume tai. Tačiau ar moralė reikalauja teisti žmonių veiksmus atsietai nuo jų charakterio?

Tai ne aristoteliški rūpesčiai. Aristotelis iš tiesų galvojo, kad žmonės tam tikra absoliučia prasme yra laisvi ir kad jie yra savo veiksmų, „panašiai kaip savo vaikų", „gimdytojai".[9] Jis taip pat galvojo, jog pagyrimo ir pasmerkimo reakcijos, būdamos nukreiptos į veiksmus, o per šiuos veiksmus – ir į jų atlikėjus, reikalauja, kad veiksmai būtų savanoriški. Bet jis nebūtų supratęs minties, kad tai ir yra derama reakcijų į kitą dėl šio etinių nuostatų riba. Pripažindami, kaip turėtume, idėją, jog į etines nuostatas įeina ir nuostatos kaip reaguoti, turime neužmiršti, kad reakcijų skalė yra kur kas platesnė negu ta, kurią numato moralės koncepcijos.

Aristotelis neturėjo manyti, kad bent jau pačiais svarbiausiais aspektais žmonės yra atsakingi už savo charakterius.[10] Jis aiškina moralinį vystymąsi pripratimu ir įvidinimu (internalization), kas palieka mažai galimybių praktiniam protui radikaliai pakeisti tikslus, kuriuos suaugęs žmogus įgijo. Atsižvelgiant į šią išvadą, kyla klausimas apie tai, kaip Aristotelis pateikia savo tyrimą. Iš tiesų iškyla problema, kaip jis supranta, kas yra etinė filosofija. Jis ją pateikia kaip praktinį tyrimą – tokį, kuris turėtų atsakyti į Sokrato klausimą. Jis sudaro įspūdį, tarsi tu gali iš naujo pažvelgti į savo gyvenimo visumą ir apsvarstyti, ar jis ėjo verta kryptimi, tačiau, pagal paties Aristotelio aiškinimą, tai negalėtų būti suprantamas paveikslas. Jis, kaip ir Platonas, galvoja, kad jeigu dorybė yra žmogaus gėrio dalis, tai ji negalėtų būti išoriška aukščiausio trokštamo gerabūvio atžvilgiu: dalinai ši būklė turi būti konstituojama dorybingo gyvenimo. Tačiau atrodo, kad jo manymu, tai nėra paskata, galinti kaip nors radikaliai paveikti praktinį protą. Žmogus tampa arba netampa dorybingas tik pripratimo keliu. Aristotelio įsitikinimu, žmogus neturėtų studijuoti moralinės filosofijos nesulaukęs vidutinio amžiaus, kadangi tik tada jis yra pakankamai subrendęs praktiniam svarstymui (ši aplinkybė pati yra minėtos problemos išraiška). Bet tada jau bus prabėgę daug laiko nuo to, kai žmogus bus jau tapęs (šio svarstymo atžvilgiu) iš anksto geras arba nepataisomai blogas (čia turimas omenyje tik praktinio proto sugebėjimas; kitu aspektu Aristotelis yra nuoseklus, sakydamas, jog žmogaus

gyvenimas gali būti radikaliai pakeistas kitomis priemonėmis, tokiomis kaip atsivertimas).

Kai kurie Aristotelio samprotavimai gali būti aktualūs svarstant etikos klausimus. Jis puikiai samprotauja apie žmones, kurie politinę garbę pavertė savo gyvenimo tikslu: jie linkę sužlugdyti save pasidarydami priklausomais nuo tų, prieš kuriuos siekė būti pranašesni, ir šis, kaip galėtume vadinti, – *Koriolano paradoksas* – labiau patyrusiam žmogui galėtų tapti atradimu ar diagnoze. Tačiau apskritai Aristotelis neturi pagrindo manyti, kad jo refleksijos apie dorybingą gyvenimą ir šio vaidmenį kuriant gerabūvį galėtų lemtingai įtakoti kokį nors konkretaus žmogaus praktinį svarstymą. Šiuo požiūriu etinės filosofijos ir jos siekių apibrėžtis turėtų būti apmąstyta iš naujo. Jos svarstymai jau nebepasitarnauja kiekvienam asmeniui ieškant atsakymo į sokratiškąjį klausimą. Mes grįžtame prie to, kas buvo numatyta, – atsakymas skeptikui pirmiausia turėtų būti naudingas visiems likusiems. Faktiškai Aristotelis nesidomi skepticizmu etinio gyvenimo atžvilgiu ir tai vienas iš daugelio skirtumų tarp jo ir Sokrato bei Platono pasaulių – jis ne toks įsakmus. Jis rūpinasi tik žmonėmis, kurių neteisingos vertybės arba blogas charakteris. Bet tada išlieka ta pati problema: tie, kuriems (visų likusių požiūriu) labiausiai reikia atsakymo į Sokrato klausimą, negali juo pasinaudoti.

Vis dėlto tai nenuveda mūsų į kitą kraštutinumą, t.y. kad atsakymas skirtas vien sutvirtinti priklausančiųjų sistemai dvasią, pasiūlyti jiems daugiau įžvalgų ir padėti auginti vaikus. Atsakymas padaro tai, bet ne tik tai. Remiantis Aristotelio koncepcija, dorybingas gyvenimas iš tiesų prisidėtų prie žmogaus, kuris buvo blogai auklėtas (net jei jis pats to negali suprasti), gerabūvio. Faktas, kad žmogus yra nepagydomas ir negali tinkamai suprasti diagnozės, nereiškia, kad jis neserga. Atsakymas, kurį duoda Aristotelis į Sokrato klausimą, negali, kaip matėme, būti duotas *bet kuriam* žmogui (*to* each person), bet tai atsakymas *kiekvienam* žmogui (*for* each person). Kaip iš tikrųjų turėtume suprasti tą mintį? Kas tiksliai yra pasakyta apie blogą žmogų? Mes nesakome paprasčiausiai, kad jis atrodo pavojingas piktavalis (jei mums taip atrodo) arba kad jis yra (jei jis yra) statistiniu požiūriu neįprastas. Mes sakome, kad jam stinga tam tikrų savybių, būdingų žmonėms ir būtinų tipiškam žmogaus gyvenimui. Bet jeigu norime pasakyti apie Aristotelio filosofijos ir bet kurios tokio tipo sampratos esmę, turime pasakyti daugiau: čia klausiama apie *šio žmogaus* gerovę ir interesus. Turime pasakyti, kad šis žmo-

gus klaidingai supranta savo interesus ir kad tai yra pagrindinis simptomas, pagal kurį sprendžiame, kas su tuo asmeniu netvarkoje.

Mintis, kad žmonės gali turėti „realius interesus“, besiskiriančius nuo interesų, kuriuos jie galvoja turį, įkvėpė daugybę tekstų ir sukėlė beveik tiek pat abejonių. Dauguma atvejų tekstai rėmėsi tuo pavidalu, kurį „realių interesų“ sąvoka buvo įgavusi hėgeliniuose ir, sekant Hegeliu, – marksistiniuose darbuose; dažniausiai ji buvo taikoma politiniam kontekstui; tokio pobūdžio kontekstų atžvilgiu abejonės dažniausiai yra gerai pagrįstos, kadangi apeliacija į realius žmonių interesus dažnai naudojama siekiant priversti žmones daryti tai, kas priešinga jų „atrodantiems“, t.y. laikomiems savais, interesams. Tačiau dalis šios kritikos ir abejonių klaidingai nukreipiama į pačią realių interesų sąvoką. Net jei įvykių eiga atitiktų kieno nors realius interesus, tas faktas, kad įvykiai prieštarautų jo suvokiamiems savo interesams, reikštų, jog jei siekiame realių interesų įgyvendinimo, bet negalime žmogaus įtikinti, tai tokiam žmogui reikės prievartos. Tačiau tokiomis aplinkybėmis mūsų nusiteikimas siekti realių interesų įgyvendinimo turės būti geriau pagrįstas. Realus Robinsono interesas gali būti liautis gerti, bet tai niekam nesuteikia teisės jį sustabdyti. (Kas galėtų? – Jūs? Gydytojas? Valstybė?) Vien faktas, kad realūs interesai nesutampa su tuo, kaip asmuo juos suvokia, ką laiko savais interesais, *savaime* kelia politinius ir etinius klausimus.

Politinės minties sferoje realių interesų sąvoka kelia tolesnius klausimus, ypač apie klasinius interesus, kurių čia plačiau negalėsime aptarti. Tačiau bendriausi problemos kontūrai aiškūs. Visų pirma jokia kontroversiška realių interesų idėja nereikalinga tais atvejais, kai veikėjui tiesiog stinga informacijos, kuri, atsižvelgiant į kitas jo preferencijas ir požiūrius, pakeistų jo troškimus. Žmogus mano, kad gerdamas tam tikrus lašiukus, jis pildo savo interesą, kadangi tiki, jog tai jo draugo vaistininko paruošti vaistai, bet jeigu iš tikrųjų tai yra cianidas, tai žmogus neabejotinai klysta manydamas, kad tai jo interesas. Tas pats tinka painiavai praktiniuose samprotavimuose – nors čia iškyla aštrių klausimų dėl to, kas laikoma grynai racionaliu praktinio samprotavimo suvaržymu. Taip daugelis filosofų[11] mano, kad iracionalu atiduoti pirmenybę ankstesniam pasitenkinimui, o ne vėlesniam vien dėl to, kad anas ankstesnis (jie pripažįsta, kad tikrumo skirtumai paveikia klausimo sprendimą praktiškai). Kiti laiko akivaizdžiu, kad pats pasitenkinimo „artumas“ („proximity“), vartojant Benthamo terminą, yra praktinio samprotavimo dimensija. Nuo

to, kaip žvelgsime į šį klausimą, priklauso, ką laikysime savanaudiško racionalumo klaida.

Svarbiausi klausimai apie realius interesus iškyla, kai veikėjo paklydimas (sprendžiant apie savo interesus) pranoksta vien informacijos stygiaus ar gryno racionalumo ribas (kokios bebūtų šio ribos) ir įtakoja troškimus bei motyvus, dėl kurių prasideda svarstymas; arba kai veikėjas suklysta netikėdamas tuo, kuo pagal proto reikalavimus turėtų tikėti. Paradigminis atvejis – nusivylęs paauglys ar paauglė, bandanti nusižudyti (turiu omenyje nepavykusį mėginimą nusižudyti). Suzana, kuri ką tik bandė nusižudyti, netiki, kad po trijų mėnesių kas nors pasikeis arba, jei ir tiki, jai tas nerūpi – ji nebenori laukti, kad po trijų mėnesių reikalai pagerėtų. Jei mes tikime, kad po trijų mėnesių viskas pasikeis, ir imamės gelbėti Suzaną, susidaro įspūdis, kad veikiame dėl jos realaus intereso, kurį, jei mes neklystame, ji pripažins po, tarkime, šešių mėnesių. To intereso tarp dabartinių jos motyvų nėra dėl kažkokių dar gilesnių, nei aptartos anksčiau, priežasčių. Suzanos troškimo gyventi stoka, jos netikėjimas geresne ateitimi – tai dalis jos būsenos, kuri bus išgydyta per tris mėnesius. Pats nesugebėjimas suprasti savo intereso yra simptomas.

Tačiau mes negalime pasakyti, kad permaina atitinka kažkieno realų interesą, remdamiesi vien tuo, kad jei ta permaina būtų padaryta, tai pagal rezultatus asmuo pripažintų, jog tai būta jo intereso. Galbūt, jei tam tikra religinė grupė jums gerai „išplautų smegenis", būtumėte labai linkęs tapatinti savo interesus su tos grupės interesais. Būdamas „apdorotas" žmogus, galėtumėte daug pranešti apie tai, kaip jums dabar nušvito protas, kaip supratote savo ankstesnį aklumą, – tačiau tai nepadėtų suprasti „smegenų plovimo" vertės. Tokie sunkumai iškyla bet kurio psichologinio proceso, kuriančio įsitikinimus, atveju. Viena iš galimų reakcijų – pasiduoti ir realių interesų sąvoką laikyti nepataisomai subjektyvia ar galbūt ideologine. Tačiau reali problema išlieka vien dėl klausimo, ką galėtume, neperžengdami padorumo ribų, laikyti geresniu gyvenimu (ateisiančiu po permainos) konkrečiam asmeniui, o ne geresniu gyvenimu apskritai arba geresniu gyvenimu mums. „Jam būtų geriau, jei būtų miręs," – taip gali būti pasakyta dėl daugelio abejotinų priežasčių: labiausiai abejotinas pagrindas būtų tas, kad mums būtų geriau, jei jis mirtų.

Jeigu šiai sąvokai galima surasti tvirtesnį pagrindą (o atrodo, kad net skeptiškiausia interpretacija reikalauja tolesnių apribojimų), tai jo reikia

ieškoti eliminuojant save-pagrindžiančius atvejus, tokius kaip „smegenų plovimas." Natūraliai peršasi toks pasiūlymas. Jeigu veikėjas šiuo metu nepripažįsta, kad tam tikra permaina būtų jo interesas, tačiau po permainos gautus padarinius visgi pripažįsta kaip atitinkančius jo interesą, tai šitai rodys, jog permaina realiai atitiko veikėjo interesus tik tuomet, jei jo požiūrio pasikeitimas paaiškinamas tam tikru *bendru nesugebėjimu*, dėl kurio jis kentėjo pradinėje būklėje ir kurį pašalino kaip tik ši permaina. „Bendras nesugebėjimas" – neapibrėžta išraiška, tačiau joje glūdi dvi mums svarbios idėjos. Viena, kad tariamas veikėjo negalėjimas prieš permainą atpažinti savo realių interesų, nėra tiesiog specialiai priderintas prie rekomenduojamos permainos, o turi kokias nors bendresnes pasekmes, tokias, kokių neturėjo tariamas ankstesnis nesugebėjimas atpažinti religinės grupės nuopelnų. Antra, kad klausimas iš tiesų susijęs su *nesugebėjimu*. Problema ne vien ta, kad jis nepripažįsta kai kurių dalykų, kuriuos pripažins po permainos, bet ta, kad tokiose kultūrinėse aplinkybėse sugebėjimas pripažinti tokius dalykus turėtų būti iš principo būdingas žmogiškoms būtybėms kaip jų efektyvaus veikimo dalis. Kaip tik šis paskutinis elementas, normatyvinė žmogaus veikimo samprata, paskatino vartoti tokius terminus kaip „gydyti" ir „simptomas" aptariant Suzanos bandymą nusižudyti.

Jei ketiname pagaliau įvesti šias sąvokas, tai kodėl to nepadarius anksčiau? Kodėl tiesiog nepasakius, kad permaina atitinka žmogaus interesą, jei tos permainos rezultatas priartina jį prie normalaus žmogiško funkcionavimo? Atsakymas yra tas, kad ne viskas, kas atitinka asmens interesus, yra būtina jo kaip žmogaus gyvenimui arba yra tai, ko jam *reikia*. Tai, ko jam reikia, kad galėtų siekti dalykų, atitinkančių jo interesus, yra sugebėjimai, įskaitant ir pamatinius motyvacijos modelius. Jeigu realių interesų idėja neapsiribotų vien ideologiniu turiniu, ji turėtų būti pateikiama kartu su klaidos teorija – turiningu išaiškinimu, kaip žmonės gali neatpažinti savo realių interesų.[12]

Pats Aristotelis laikėsi labai griežtos bendrosios teleologijos teorijos: kiekvienam dalykui esama idealios veikimo formos, kuri dera su visų kitų dalykų forma. Jis tikėjo, kad visi būdo bruožai turi derėti tarpusavyje sudarydami harmoningą sielą. Dar daugiau, jis buvo ištikimas požiūriui, kad aukščiausia žmogaus veiklos forma, kuria jis laikė intelektualinį tyrinėjimą, dera su paprastesniu pilietinės dorybės gyvenimu, nepaisant to, kad pirmasis atstovauja gerokai skirtingas žmogaus galias – veikiau

teorines, o ne praktines. Jam nelabai pasisekė tai parodyti. Dar daugiau, nepaisant turtingų teleologinių prielaidų, išdėstytų jo bendrojoje teorijoje, jis faktiškai ne ką tedarė, kad paaiškintų klaidas – reiškinį, kurį paaiškinti reikalauja realių interesų sąvoka. Jis aprašo įvairius nedoro žmogaus tipus ir jo aprašymai yra tikroviškesni negu *Valstybėje*, kur Platonas pasiduoda moralisto pagundai vaizduoti nedorą žmogų kaip nepataisomą, nepavydėtinai žlugusią sielą. Aristotelis mato, kad žmogus gali padaryti etiniu požiūriu ką nors blogo, nors iš tikrųjų toks nėra – pavyzdžiui, jis gali sugebėti efektyviai panaudoti protą siekdamas to, ką laiko sau parankiu. Aristotelis tokio žmogaus elgesį aiškina sakydamas, kad jis buvo blogai išauklėtas, todėl susidarė įprotį siekti netinkamų malonumų. Tačiau Aristotelio teleologiniame universume kiekvienas žmogus (ar bent kiekvienas sveikas vyras, kuris nėra prigimtinis vergas) turi tam tikrą vidinį polinkį bent jau pilietinės dorybės gyvenimui. Apie tai, kaip prastas auklėjimas sugadina šį polinkį, Aristotelis pasako nepakankamai, kad būtų aišku, kaip po tokio auklėjimo noras būti kitokiam gali išlikti realiu žmogaus interesu.

Jei Aristotelis, nuosekliai tikėdamas prielaida apie kiekvienos natūralios rūšies polinkį siekti savosios tobulybės, negali šito paaiškinti pakankamai tvirtai, nelabai turime pagrindo galvoti, kad mes tą įstengsime. Evoliucinei biologijai, pasiūliusiai geriausią paaiškinimą faktų, apie kuriuos Aristotelis kalbėjo metafizinės teleologijos terminais, ne ką geriau sekasi parodyti, kad etiškas gyvenimas yra kiekvieno asmens gerabūvis. Ne todėl, kad ji duoda vieną atsakymą visiems individams, o todėl, kad jos atsakymas svetimas etiškam gyvenimui – pavyzdžiui, atsako, kad grynai „vanagiška" strategija būtų teisinga visiems iki vieno individams. Tai netiesa, nes rezultatas nebūtų „evoliuciškai stabili būsena", kaip ją pavadino Johnas Maynardas Smithas.[13] Svarbiausia, kad evoliucinė biologija tiesiogiai domisi tinkamumu (fitness), t.y. individo tikimybe susilaukti palikuonių, o ne jo gerabūviu. Beveik visa, ką sociologija gali duoti etikai, veda kita kryptimi: ji gali padėti tiek, kiek ji sugeba parodyti, jog tam tikros institucijos arba elgesio modeliai nėra realistiškos žmonių visuomenės galimybės. Tai būtų svarbus pasiekimas, bet pirmiausia sociobiologija turės išmokti skaityti istorinius žmonijos kultūros dokumentus kur kas geriau, negu tai daroma šiandien.

Jei koks nors mokslas ir ketina pateikti rezultatus, kurie skirti *kiekvienam* atskiram žmogui, kaip rašiau anksčiau, tai bus kuri nors psicho-

logijos šaka. Yra teorijų, ypač psichoanalitinio tipo, iš kurių buvo tikimasi, kad jos parems kai kurias etines sampratas, kaip būtiną žmogaus laimės dalį. Kai kurios teorijos sukelia tokį įspūdį, kadangi jose pačiose esama to, kas jau yra etinė mintis.[14] Kaip individualios pagalbos priemonės jos dėl to ne blogesnės, gal net geresnės, tačiau tai atima iš jų teisę pateikti savarankišką gerabūvio aiškinimą, taigi pasiūlyti etinio gyvenimo pagrindo koncepciją. Galbūt nerealistiška manyti, kad galėtų atsirasti psichologinė disciplina, galinti tai padaryti. Būtų kvaila *apriori* bandyti keliuose puslapiuose nuspręsti, ar tokia teorija galėtų būti sukurta. Ji tuo pat metu turėtų būti nepriklausoma nuo priimtų etinių koncepcijų, glaudžiai susieta su sudėtingais žmogaus asmenybės aspektais, dalyvaujančiais etiniame gyvenime, duoti konkrečius rezultatus ir, žinoma, savo forma būti palanki etiniams sumetimams. Pastarasis reikalavimas iškyla ne tik dėl nuobodžios priežasties, kad tik tada galėtų būti laikoma teikiančia etinių svarstymų pagrindą, bet ir dėl to, kad jei pasirodytų nepalanki etiniams sumetimams, tai tokios teorijos santykis su praktika būtų visiškai kitoks. Mums reikia gyventi visuomenėje – ir tai neabejotinai vidinė reikmė, ne vien technologinis būtinumas, – o jei mums reikia gyventi visuomenėje, tam tikri etiniai ar kiti sumetimai turi būti įkūnyti daugelio žmonių gyvenimuose. Taigi psichologinė teorija, kuri parodytų, kad mes negalime būti tikrai laimingi jokiame etinių sumetimų visete, nepasakytų mums kaip gyventi laimingai: veikiau ji numatytų, kad mes negalime gyventi laimingai.

Bet kurioje adekvačioje charakterio psichologijoje, matyt, glūdės tam tikra moksline forma išreikšta tiesa, kad daugelis žmonių yra bjaurūs dėl to, kad nelaimingi, ir priešinga tiesa, anot kurios kur nelaimingumas nereikalauja jokių specialių etinių apibrėžčių, o yra tiesiog pamatinis nelaimingumas – skurdas, įniršis, vienišumas, neviltis. Tai gerai žinomas ir galingas faktas; bet jis yra tik vienas tarp daugybės kitų kasdienio gyvenimo faktų. Žmonės, kurie nėra bjaurūs ir nuolat stengiasi būti kilnūs, prisiderinti prie kitų interesų, yra pasigailėtini ir sudaro savitą etinį sluoksnį. Jie gali būti pamintos savigarbos aukos, kažkada buvusios pripažintos asmenybės, tačiau su tuo nesusidorojusios ir nepersiorientavusios. Dar yra figūra, gal retesnė nei manė Kaliklis, tačiau reali; tai tipas, pakankamai bjaurus ir visai ne pasigailėtinas, bet pagal bet kokius etologinius standartus, – šviesių akių, blizgančio kailio, pavojingai klestintis. Norintys etinį gyvenimą grįsti psichologine sveikata čia susiduria su sa-

votiška problema – kaip apskritai gali būti tokių žmonių. Bet svarbus klausimas, kokiu mastu jų egzistavimas, iš tikrųjų – mintis apie jų egzistavimą – yra kultūrinis fenomenas. Iš toliau jie atrodo labiau išpuoselėti ir puikesni. Koks nors Renesanso didikas stilingiau atlieka šį vaidmenį nei pretenzingi fašistų vadai, gangsteriai ar ekonomikos magnatai kurie net kaip fantazijos objektai atrodo esą pagrindiniai pirmojo tipo pavyzdžiai šiais laikais. Galbūt apgaudinėjame save žvelgdami į praeitį. O gal tai šiuolaikinio pasaulio pasiekimas, kad pasidarė nebeįmanoma kultivuoti tokio tipo, kadangi blogį, kaip ir kitus dalykus, jis pavertė kolektyviniu užsiėmimu, procesu, kuris daro blogį galingesnį, bet mažiau įdomų.[15]

Svarbiausia, kad šiame naivių įsivaizdavimų sąraše iškyla kitų gėrybių klausimas. Koks nors žmogus yra bjaurus ir gerokai pasigailėtinas, bet jam sekasi, jis patiria kai kurių malonumų, o jeigu būtų mažiau bjaurus, jam nesisektų, tada būtų nemažiau nerimastingas, kadangi būtų nusivylęs... Tiesiog nevertinti nieko kito, išskyrus etines nuostatas, – tai psichologinės sveikatos klausimą pasuktų kitų vertybių išsižadėjimo kryptimi – reikštų grįžimą prie sokratiškojo asketizmo ir tam reiktų atitinkamai pertvarkyti mūsų savastį. Taip pat reikėtų utopinės visuotinio pasiaukojimo politikos; antraip tektų sutikti, kad dorybė kaip širdies tyrumas, nors vienintelė gėrybė, galėtų būti pasiekiama tik mažumai; tai savo ruožtu pareikalautų kitokios politikos, kad būtų nustatytas tos dorybės santykis su dvasiškai neatsinaujinančia visuomene.

Kai „kitos gėrybės" yra kūrybinio ar kultūrinio pobūdžio, šios problemos įgyja ypatingą reikšmę ir individui, ir visuomenei. Aš jau minėjau įtampą, atsirandančią Aristotelio žmogaus prigimties koncepcijoje, kai jis aiškina apie tokių siekinių harmoniją su paprasta pilietine dorybe. Mintis, kad jų gali būti neįmanoma harmonizuoti, žinoma, nėra išskirtinai šiuolaikinis atradimas. Iš tikrųjų Platonas laikėsi dar pesimistiškesnio požiūrio ir todėl norėjo ištremti menus iš dorybingos valstybės arba juos prijaukinti. Tačiau etiniu požiūriu šiuolaikinės meno, mokslo bei jų kūrybos psichologinės koncepcijos gali tik paaštrinti žaizdos ir lanko* problemą – išryškinti įtampą tarp, viena vertus, nelaimingumo ir nepatrauklu-

* Aliuzija į Sofoklio herojų Filoktetą, kuris dėl baisios pūliuojančios žaizdos buvo išvytas iš bendruomenės, o vėliau klasta susigrąžintas, kadangi jis turėjo stebuklingąjį Heraklio lanką, be kurio achajai negalėjo įveikti Trojos. – *Vertėjos pastaba*.

mo ir, kita vertus, kūrybinės veiklos, kurios dalimi tie bruožai gali būti ir kuri dažnai susijusi su pusiausvirumo stoka, tam tikrų sugebėjimų ir jautrumų hipertrofija.

Tokia problema iškyla bet kokiam mėginimui susieti etinį gyvenimą su psichologine sveikata pasitelkiant integracijos arba konflikto vengimo sąvokas. Šie psichologiniai tikslai patys savaime negali turėti etinio svorio, nebent būtų būtent taip iš anksto apibrėžti; geriausias būdas suvienyti kai kuriuos žmones būtų padaryti juos nuožmesnius, labiau kietaširdžius. Tačiau be to, taip pat nepaisant tų kūrybinių konfliktų, kurie kelia abejonių dėl to, kokiu mastu psichologiškai pageidautina vengti konflikto, iškyla kitas klausimas: kiek ir kokiomis aplinkybėmis konflikto vengimas pageidautinas etiškai? Konfliktas, ypač etinis konfliktas, kai kuriose situacijose gali pasirodyti esąs tinkamas atsakymas. Jei tokias situacijas turėtume eliminuoti, tai spręstume ne vien (arba ne labiausiai) *psyche*, sielos, o visuomenės reformavimo klausimą.

Kai nagrinėjame psichologijos, bandančios esmingiau prisidėti prie etikos pagrindimo, sunkumus, svarbu neužmiršti klausimo, ar toli nueitume be jos. Galime nueiti pakankamai toli. Žmogaus etinių nuostatų formavimasis yra natūralus procesas. Tai nereiškia, kad jis spontaniškas ir nereikalauja jokio lavinimo ar auklėjimo; šia prasme beveik niekas žmonėms nėra „natūralu", įskaitant ir kalbos vartojimą, – nors sugebėjimas išmokti kalbą yra įgimtas ir veikiausiai specifinis žmogaus rūšiai,[16] nė vienas vaikas neišmoks kalbos, jei su juo nebus kalbama konkrečia kalba, kuri pati, žinoma, yra kultūrinis darinys. Tai taip pat nereiškia, kad etiniame gyvenime nėra konvencionalumo: žmonėms natūralu gyventi pagal susitarimus. Nėra tokios prasmės, kuria būtų *natūraliau*, kaip manė Trasimachas, gyventi anapus etinių sumetimų. Dar daugiau, mes patys (dauguma mūsų) tapatinami su kokiais nors etiniais sumetimais ir turime žmogaus gerabūvio koncepciją, kurioje palikta erdvės tokiems sumetimams. Todėl mes norime auklėti vaikus, kad pasidalintume tam tikromis etinėmis, taip pat kitomis kultūrinėmis sampratomis, ir šį procesą laikome geru ne tik sau, bet ir savo vaikams, – ir dėl to, kad tai įeina į mūsiškį jų gerabūvio supratimą, ir dėl to, kad net ribotesnių laimės bei pasitenkinimo koncepcijų požiūriu turime mažai priežasčių tikėti, kad neįtraukti į visuomenės etines institucijas jie būtų laimingesni. Net žinodami, kad esama žmonių, kurie pagal minimalius kriterijus yra laimin-

gesni nedalyvaudami tose institucijose, mes taip pat žinome, kad retas iš jų tapo tokiu dėl to, kad buvo auklėtas būti nusikaltėliu. Visa tai teikia daug argumentų už ir mažai prieš tai, kad auklėtume vaikus etiniame pasaulyje, kuriame patys gyvename, ir jei mums pasiseks, jie žvelgs į pasaulį iš tos pačios perspektyvos.

Jei priimame Sokrato klausimą ta pakeista forma, kuri išplaukia iš Aristotelio prielaidų, – iš to, kad žmogus negali dvasiškai atnaujinti savo gyvenimo atsakydamas į klausimą, – viename lygmenyje galime atsakyti į jį su mažesnėmis sąnaudomis, negu siūlė Aristotelis. Pakeistas jis skamba kaip klausimas apie tai, kaip *mes* turėtume gyventi, ir tam tikru lygmeniu mes galime į jį atsakyti remdamiesi savo etiniu gyvenimu, net jei negalėtume tvirtinti, kaip tą darė Aristotelis, turį teleologinį atsakymą *kiekvienam*, norinčiam gyventi etiškai. Šiame lygmenyje klausimas bus tiesiog apie tai, ar visuomenė turėtų būti etiškai reprodukuojama, o į tokį klausimą grynai iš visuomenės vidaus mes galime atsakyti.

Šiame lygmenyje. Tas samprotavimas pateikia tik dvi pasirinkimo galimybes: etinis gyvenimas arba ne. Bet etinis gyvenimas nėra vieningas, jame esama daug galimybių auklėjimo, socialinio sprendimo, matyt, net ir asmeninio dvasinio atsinaujinimo požiūriu. Savajame etiniame gyvenime taip pat pastebime įvairovės, nenuoseklumo bei savikritikos instrumentų. Šiuolaikinėje visuomenėje ta įvairovė yra dar didesnė negu bet kurioje ligšiolinėje visuomenėje ir tai yra ypatingos reikšmės faktas, taip pakeičiantis moralės filosofijos vaidmenį, kaip negalėjo įsivaizduoti joks senovės filosofas. Po to, kai kitame skyriuje aptarsiu labai skirtingą, šiuolaikiškesnį bandymą rasti etiškumo pagrindimą, eisiu toliau ir paliesiu klausimus, kuriuos kelia ši etinio gyvenimo galimybių (kai kurios iš jų – skirtingų kultūrų, o kai kurios – mūsų kultūros galimybės) įvairovė. Pažiūrėsime, kaip moralės filosofija gali padėti suprasti jas ir suteikti pagrindą savikritikai.

Tačiau pirmiau reikia aptarti klausimą apie tai, kokio masto atitrūkimą turėtume pripažinti tarp Aristotelio koncepcijos ir etinės minties krypčių, kurios mums atrodytų priimtinos šiandien. Daugeliu svarbių požiūrių, kaip sakiau, nė viena šiuolaikinė aptartis negali priimti senovės filosofo perspektyvos. Bet kiek tai susiję su loginiu viso sumanymo pavidalu? Aš jau sakiau, kad jei Sokrato reikalavimą traktuosime pradine jo forma ir etinis gyvenimas turės būti pagrįstas bet kuriam asmeniui, tai etinė vertė turi glūdėti tam tikroje sielos būsenoje. Tas pats galiotų, jei,

kaip aš suformulavau Aristotelio tikslą, tas pagrindimas galėtų būti duotas tik *kiekvienam* asmeniui. Bet jeigu atmetame ir tą tikslą, ar etinė vertė vis tiek glūdės asmens būsenose? Dažnai graikų etikos ir šiuolaikinės etikos išsiskyrimas siejamas būtent su šių prieigų skirtingumu. Dar daugiau, idėja yra susijusi su gilesniu mano minėtos kritikos variantu – su tuo, kad graikų etinė mintis yra nepagydomai egoistiška.

Vienas argumentų už tokią išvadą yra štai toks. Aristoteliškų dorybių žmogus gana dažnai trokšta daryti įvairius dorybingus darbus. Bet kiekvienas, vedamas troškimo, orientuojasi į malonumą, o malonumo siekis yra egoistinis. Vienintelė tam priešinga motyvacija yra įsipareigojimas. Etinė motyvacija priešinga egoistinei, taigi jai turi rūpėti įsipareigojimas, o ne troškimai, kurie vadovauja siekiančiam gerabūvio, kaip manė Aristotelis (šis požiūris į dalykus – tai koncentruota ir grubi moralės perspektyvos išraiška). Beveik visos šios samprotavimo prielaidos yra klaidingos. Klaidinga, iš tikrųjų nenuoseklu manyti, kad kiekvienas troškimas siekia malonumo, tai būtų klaidinga net jei kiekvieno troškimo patenkinimas teiktų malonumą (ko irgi nėra). Dar daugiau, jei būtų teisinga, jog kiekvienas troškimas nukreiptas į malonumą, nebegalėtume pasikliauti sveiko proto prielaida, kad etinės paskatos ir malonumų siekimas yra priešingi. Etinės motyvacijos tada būtų nukreiptos į tam tikras malonumo rūšis. Dalis jų iš tiesų teikia malonumą ir Hume'as, pratęsdamas graikų tradiciją, buvo linkęs manyti, jog dorybingo asmens ženklas ir yra jausti malonumą darant kilnius ir naudingus veiksmus.

Viena akivaizdi priežastis, dėl kurios ne visi mano troškimai siekia malonumo man pačiam, yra ta, kad kai kurie mano troškimai siekia tokios padėties, kurioje aš iš viso nedalyvauju: apibūdinant padėtį, kuri patenkintų tokį troškimą, aš nesu minimas.[17] Yra save-patį-transcenduojančių troškimų. Jie ne visi yra altruistiški ar geravališki – jie gali būti pikti ar lengvabūdiški. Tie, kurie savo testamentuose užrašo giminaičių numarinimą ar kokio nors absurdiško projekto įgyvendinimą, paprastai netiki, kad jie galės pasimėgauti padariniais, tačiau tai, ko jie nori, yra *rezultatas*, o ne vien malonumas galvojant apie jį dabar. Visos šios priežastys duoda pagrindo teigti, kad riba tarp rūpinimosi savimi ir rūpinimosi kitais jokiu būdu nesutampa su riba tarp troškimo ir įsipareigojimo. (Iš tikrųjų kai kurie moralistai savotiškai sutinka su tuo išrasdami *pareigų sau* klasę, įsipareigojimus sau. Pastarieji atlieka daug funkcijų tokia-

me skaičiavime. Viena yra skatinti ilgalaikes investicijas, o ne vartojimą; kita – tiesiog „plauti" troškimo valiutą.)

Tačiau net atsikračius šių nesusipratimų, susijusių su troškimu ir malonumu, atrodo, kad dar kažkokia egoizmo dalis išlieka. Etinės nuostatos yra nuostatos norėti tam tikrų dalykų, reaguoti tam tikru būdu į kitus žmones ir jų veiksmus, vartoti tokias sąvokas kaip įsipareigojimas, skatinti tam tikrus padarinius kaip teisingus ir pan. Veikėjas tikriausiai dalyvaus santykiuose, su kuriais tai susiję, ir, žinoma, pats veikėjas klausia ir nusprendžia, kaip jis ketina veikti. Nė vienos šių sąvokų (įskaitant jo norus) turinyje neprivalo glūdėti pats veikėjas, nė vienas iš šių elementų nesuponuoja egoizmo. Bet sokratiškas klausimas kelia kitą idėją. Jame glūdi veikėjo *galvojimas apie* pačias šias nuostatas ir jų siejimas su gerabūviu. Net jei nuostatos pačios savaime nėra nukreiptos į patį veikėją, vis dėlto sokratiškosios refleksijos objektas yra paties veikėjo gerabūvis. Atrodo, kad egoizmas ir vėl sugrįžta.

Sprendžiant šią problemą reikia turėti omenyje tą lemtingą faktą, kad aristoteliškoji samprata esmines etines nuostatas įkurdina žmogaus sieloje. Aš, subrendęs reflektuojantis subjektas, esu tas, kuo tapau, ir mano refleksija, net jei jos objektas yra mano nuostatos, tuo pat metu jas ir išreiškia. Aš galvoju apie etines ir kitas gėrybes *iš* etinio požiūrio taško, kurį jau esu įgijęs ir šis jau yra tapęs mano paties dalimi. Galvodamas apie etines ir kitas gėrybes, veikėjas galvoja remdamasis požiūriu, kuris jau turi susidaręs tų gėrybių sąryšio vaizdą, jau priskyręs etinėms gėrybėms specialią reikšmę. Žvelgiant iš šalies, nesunku pastebėti, jog šis požiūris priklauso asmeniui, kurio įgytosios etinės nuostatos glūdi giliau negu jo norai ir preferencijos.

Skirtumas tarp vidinio požiūrio taško iš nuostatų pusės ir išorinio tų nuostatų matymo parodo, kodėl, viena vertus, akivaizdžiai klaidinga teigti, kad bet kokia etinė vertė remiasi savo paties nuostatomis, tačiau kita prasme tas teiginys turi tiesos. Jei žiūrėsime etinių nuostatų sukuriamu aspektu, iš vidinės perspektyvos, tai bus netiesa, kad vieninteliai verti dalykai yra žmonių nuostatos; arba dar geriau – kad tik subjekto nuostatos turi vertę. Vertę turi ir kitų žmonių gerovė, ir teisingumo reikalavimai, ir kiti dalykai. Tačiau jei į žmonių nuostatas žvelgsime kitu aspektu, iš išorės, galėsime iškelti tokį klausimą: „kas turi egzistuoti pasaulyje, kad galėtų egzistuoti tas etinis požiūrio taškas?". Atsakymas gali būti tik

vienas – „žmonių nuostatos“. Esama prasmės, kuria jos yra lemtingas etinės vertės pagrindas. Tai svarbu ir praktiniu, ir metafiziniu požiūriu. Saugoti etinę vertę reiškia reprodukuoti etines nuostatas.

Veikėjas gali pažvelgti į savo nuostatas iš šalies. Bet jei taip reflektuodamas žmogus pabando visiškai abstrahuotis nuo šių nuostatų ir mąstyti apie save ir pasaulį taip, tarsi tos nuostatos būtų ne jo, jis neturėtų stebėtis, kad jam nepavyks adekvačiai suprasti nė vieno dalyko, įskaitant ir savąsias nuostatas, vertės. Veikėjas negali to padaryti, kadangi tos nuostatos yra jo paties vidinio turinio dalis. Dar daugiau, jei jis ketina reflektuoti nusišalinęs nuo savųjų nuostatų, svarbu nustatyti, ar tai, kaip jis mato dalykus iš išorės, kertasi su tuo, kaip jis mato juos iš vidaus.[18] Aristotelio dorybingas žmogus čia nematytų konflikto. Jis galėtų nuspręsti, kad nuostatos, davusios jam etinį pasaulio matymą, buvo tikslus ar pilnas jo žmogiškos potencijos išsiskleidimas. Tai *absoliutus* sprendimas, bent jau ta prasme (Aristotelis neabejotinai turėjo omenyje platesnę prasmę), kad geriausia įmanoma žmonijos ir jos vietos pasaulyje teorija duotų kaip tik tokį rezultatą. Be to, šis tobulėjimas galėtų būti paaiškintas taip, kad etinių sugebėjimų plėtra harmoningai derintųsi su kitomis žmogaus tobulėjimo formomis. Aristotelio teorija reiškia, kad net ir iš išorės reflektuodamas visas savo reikmes ir sugebėjimus, žmogus neranda konflikto tarp jų ir savųjų nuostatų.

Čia ir vėl išgirstame daugybę šiuolaikinių abejonių, atskleidžiančių šio aiškinimo silpnąsias puses. Mūsų dabartinis supratimas neduoda jokio pagrindo tikėtis, kad etinės nuostatos gali būti visiškai harmonizuotos su kitais kultūriniais ir asmeniniais siekiais, kurie turi tokias pačias pretenzijas būti žmogaus tobulėjimo formomis. Net jei paliekame duris atviras psichologijai, kuri galėtų tam tikrą kelio galą eiti kartu su Aristoteliu, sunku patikėti, kad žmogaus prigimties aiškinimas – jei jis pats savaime dar nėra etinė teorija – adekvačiai apibrėš konkrečią etinio gyvenimo rūšį. Aristotelis tam tikrą etinį, kultūrinį ir iš esmės politinį gyvenimą aiškino kaip harmoningą žmogiškųjų potencijų, išplaukiančių iš absoliutaus gamtos supratimo, kulminaciją. Mes neturime pagrindo tuo tikėti. Tačiau netekus tokio tikėjimo, tarp subjekto perspektyvos ir išorinio požiūrio atsiveria potencialus plyšys. Mes suprantame – ir, svarbiausia, subjektas gali suprasti, – kad subjekto perspektyva yra tik viena iš daugelio, lygiai taip pat suderinamų su žmogiškąja prigimtimi, visos jos atviros tarpusavio konfliktams ir konfliktams su kitais kultūriniais tikslais.

Atsivėrus tam plyšiui, mano tvirtinimas, kad subjekto nuostatos yra etinės vertės „lemtingas pagrindas“, įgauna skeptiškesnį toną. Jis nebeskamba kaip pakankamas.

Aš manau, kad tas tvirtinimas yra teisingas ir kad bendrais bruožais etinės savasties apibūdinimas, kurį išskaitėme senųjų filosofų darbuose, yra tikslus. Tuo pat metu turime pripažinti, kad aristoteliškosios prielaidos, pagal kurias veikėjo perspektyva derėjo su išoriniu požiūriu, žlugo. Kol kas niekas nerado būdo, kaip apsieiti be tų prielaidų. Tai klausimas, į kurį krypsta šios knygos dėmesys ir aš įvairiais atžvilgiais grįšiu prie santykio tarp vidinio ir išorinio požiūrio. Tačiau dabar man rūpi kitas bandymas konstruoti etiką nuo apačios į viršų – surasti archimediškąjį atramos tašką nesiremiant aristoteliškomis prielaidomis.

4

Pagrindai: praktinis protas

Paskutiniojo skyriaus projektas, kuris bandė pagrįsti etiką gerabūviu, ieškojo galutinių išvadų apie viso gyvenimo pavidalą remdamasis įsitikinimais apie žmogiškosios prigimties esmę. Matėme, kad jo nuoseklumą galėjo užtikrinti tik labai svarios prielaidos, tokios, kokių mes negalime priimti.

Esama kito projekto, kuris taip pat bando pradėti nuo pat pamatų, tačiau siekia pranešti mažiau, remdamasis mažesniu. Užuot pasikliovęs ypatinga žmogiškosios prigimties teleologija, jis pradeda nuo labai abstraktaus racionalios veiklos supratimo. Jis taip pat bando duoti atsakymą į Sokrato klausimą, tačiau minimalų. Jis atsako bet kuriam veikėjui vien dėl to, kad veikėjas gali šį klausimą užduoti. Taigi jo atsakymai yra abstraktesni ir mažiau žmogiški negu aristoteliškojo stiliaus atsakymai. Tokio tipo samprotavimai, jei ką nors duoda, tai bendrus formalius principus, reguliuojančius santykių tarp racionalių veikėjų pavidalą. Tai Kanto rūpesčiai.

Kai kam toks teiginys gali pasirodyti netikėtas. Kanto vardas siejamas su moralės samprata, pagal kurią, kaip dažnai manoma, moralė iš viso negali turėti *pagrindų*. Jis atkakliai tvirtino, kad moralė turėtų būti „autonomiška" ir kad buvimas moraliu negali ieškoti priežasčių. Paprastas samprotavimas parodo, kodėl kantiškoje sistemoje taip turi būti. Kiekviena buvimo moraliu priežastis turi būti moralinė arba nemoralinė. Jei ji

moralinė, tai iš tikrųjų ji negali būti moralumo pagrindu, kadangi tam, kad ją priimtum, jau turi priklausyti moralės sričiai. Kita vertus, nemoralinė priežastis negali būti priežastimi būti *moraliam*; moralė reikalauja motyvų grynumo, esmingai moralinio paskatų pobūdžio (Kantas jį siejo su įsipareigojimu), o bet kokia nemoralinė paskata jį sugriautų. Taigi – jokios priežasties būti moraliam; moralė stoja prieš mūsų akis kaip tiesioginis reikalavimas – kategorinis imperatyvas.

Kantas kalba būtent apie *moralę* ir mes plačiau aptarsime šios etinio gyvenimo sampratos keliamus klausimus 10 skyriuje, kai nagrinėsime moralę kaip ypatingą institutą. Kanto perspektyva iš tiesų reikalauja, kad moralė neturėtų jokios priežasties, jei šioji reiškia motyvą ar paskatinimą būti moraliam, tačiau iš to neplaukia, kad moralė neturi pagrindų. Kantas manė, kad mes galime suprasti, kodėl moralė turėtų teisėtai pateikti save protaujančiam subjektui kaip kategorinį reikalavimą: todėl, kad pati racionali veikla reiškia sugebėjimą priimti tokį reikalavimą. Štai kodėl Kantas apibūdino moralę vartodamas dėsnių, kuriuos praktinis protas pateikia sau pačiam, sąvoką.[1]

Savo nepaprastoje knygoje „Dorovės metafizikos pagrindai“, reikšmingiausiame moralės filosofijos darbe po Aristotelio ir viename labiausiai gluminančių tekstų, jis bando paaiškinti kaip tai gali būti. Tačiau aš nenoriu mėginti pristatyti jo argumentaciją tiesiogiai ir detaliai išdėstydamas Kantą. Toks pasirinkimas savo ruožtu susidurtų su daugeliu specialių problemų. Aš traktuosiu jo požiūrį kaip mūsų kelionės tikslą, o ne kelią, ir pirmiausia pateiksiu samprotavimą, kuris bus paprastesnis bei konkretesnis negu Kanto.[2] Šio samprotavimo nesėkmė bandant suteikti moralei pagrindą padės parodyti, kodėl kantiškoji koncepcija turėjo būti tokia metafiziškai pretenzinga, kokia ji yra. Aš taip pat netikiu, kad Kanto samprotavimas yra sėkmingas, tačiau turime nueiti ilgą kelią, kad suprastume kodėl.

Ar yra kas nors, ko racionalūs veikėjai būtinai nori? T. y. ar yra kas nors, ko jie nori (arba norėtų, jei pakankamai įtemptai apie tai pamąstytų) grynai kaip savo buvimo veikėjais dalies ar išankstinės sąlygos? Ketindami veikti, žmonės pirmiausiai būtinai nori kokio nors rezultato: nori, kad pasaulis būtų toks, o ne kitoks. Gali norėti rezultato nenorėdamas jo kurti – gal tau labiau patiktų, kad rezultatas tiesiog materializuotųsi. Iš

tiesų pasitaiko atvejų, kai žinai, jog norimas rezultatas galios, tik jei pats nebūsi tiesiogiai jo sukūręs (pvz., nori, kad ji tave įsimylėtų). Tačiau visiškai priešingai tokiai galimybei, daugeliu atvejų iš esmės norime ne tik rezultato, bet norime jį sukurti. Kitaip sakant (pakankamai sudėtingai, bet sudėtingumai užmaskuoti), į patį rezultatą, kurio nori, įeina veiksmas, kuris išplauks iš dabartinio tavo svarstymo.[3] Mes ne vien norime, kad pasaulyje dalykai susiklostytų tam tikra tvarka (tai gili konsekventizmo klaida, manyti, jog tai viskas, ko mes norime). Tarp dalykų, kurių mes iš esmės norime, – tai elgtis vienaip ar kitaip. Bet net kai iš esmės norime konkrečios dalykų padėties ir būtume laimingi, jei šioji materializuotųsi, žinome, kad negyvename stebuklų pasaulyje, kur poreikis išpildo norimą rezultatą. Todėl žinodami, kad noras neišsipildys, jei mes savo poelgiu jo neįgyvendinsime, ir norėdami rezultato, mes paprastai taip pat norime jį įgyvendinti. (Į tai tiesiogiai panašus principas, kad kai norime tiesos, norime žinoti tiesą.[4]) Dar daugiau, mes nenorime, kad taip *susiklostytų*, kad patys tą savo norą įgyvendintume, mes norime, kad šios mūsų mintys įgyvendintų jį. Taigi poreikiai, dalyvaujantys mūsų tikslingoje veikloje, pasirodo besą sudėtingi. Mažų mažiausiai ko norime – tai kad rezultatas atsirastų dėl to, kad mes jo norėjome, kad tikėjome tam tikrais dalykais ir kad elgėmės taip, kaip elgėmės, remdamiesi savo poreikiais ir įsitikinimais.[5] Panašūs svarstymai tinka saugant dalykus, kuriuos norime išsaugoti.

Reziumuokime savo samprotavimą: mes įvairiomis progomis norime tam tikrų rezultatų; mes dažniausiai norime patys kurti tuos rezultatus; mes dažniausiai norime juos kurti taip, kad tai išreikštų mūsų poreikį juos įgyvendinti. Pakankamai aišku, jog mes nenorime, kad tokiomis progomis mums trukdytų, pavyzdžiui, kiti žmonės. Apmąstydami visa tai, pamatysime, jog turime bendrą nuostatų lygmens poreikį būti netrukdomi, ypač kitų žmonių. Apibendrinant mes turime visuotinį laisvės poreikį. Tai neprieštarauja tam, kad kartais mes norime prarasti savo laisvę, būti trukdomi kitų, netgi patirti prievartą, tačiau tada nenorime, kad mums trukdytų siekiant būtent *to*.[6]

Tačiau šiai laisvei negana, kad mes tiesiog galėtume netrukdomi daryti tai, ką norime daryti. Galėtų būti, kad mes galime daryti ką norime dėl tos paprastos priežasties, kad norime per mažai. Galėjome nenatūraliai apriboti arba nuskurdinti savo poreikius. Šis svarstymas rodo, kad

turime ir kitą visuotinį poreikį, tegu ir neapibrėžtą: mes norime (neaiškiai sakant) adekvataus poreikių diapazono.

Tai nereiškia, jog norime, kad mūsų pasirinkimai būtų apriboti (žmonių ar kitų dalykų) kiek įmanoma mažiau. Mes nenorime beribės laisvės. Gali susidaryti įspūdis, kad to norime,[7] bet iš tikrųjų taip manyti – tai užmiršti kitą esminę racionalios veiklos sąlygą. Aišku, kad vieni dalykai konkrečiu laiku subjektui pasiekiami, o kiti – ne. Dar daugiau, kas pasiekiama ir ar lengvai, priklauso nuo subjekto atžvilgiu vidinių ir išorinių aplinkybių. Jis renkasi, kuria planus ir panašiai pasaulyje, turinčiame tam tikrą realų pavidalą – to, kur veikėjas yra, kas jis yra, kuo jis gali tapti, atžvilgiu. Veikėjas ne tik žino, kad taip yra (t.y. jis yra sveiko proto), bet taip pat pasigilinęs žino, jog tai yra būtina, jei jis iš tiesų ketina būti racionaliu veikėju. Be to, jis negali sau neprieštaraudamas galvoti, jog idealiame pasaulyje jis nenorėtų būti racionaliu veikėju. Pats suvaržymų daryti ką nori faktas reikalauja iš jo būti racionaliu veikėju ir tuo pat metu teikia jam galimybes tokiam būti; dar daugiau, tai sąlyga, leidžianti jam būti konkrečiu asmeniu, apskritai gyventi *gyvenimą*. Kartais galime galvoti, jog esame pasmerkti būti racionaliais veikėjais ir kad laimingesniame pasaulyje tai nebūtų būtina. Bet tai fantazija (iš tikrųjų tai *būtent* fantazija).

Panašios sąlygos galioja ir veikėjo žinojimui. Konkrečiai veikdamas jis turi norėti, kad jo planai nežlugtų dėl nežinojimo ar klaidos. Bet net ir tuo konkrečiu atveju jis nenori žinoti visko arba nori žinoti tiek, kad jo veiksmai neturėtų nenumatytų padarinių. Kaip minėta, nežinoti visko yra principinė gyvenimo sąlyga – tam tikri dalykai yra nežinomi, nes, pavyzdžiui, jie formuos asmens ateitį. Jei negali sau neprieštaraudamas norėti žinoti visko, tai taip pat negali sau neprieštaraudamas norėti niekada neklysti. Tai netapatūs dalykai (visažinystė nėra tas pats kas neklystamumas), bet labai susiję tarpusavyje. Jei ketini išplėsti savo turimą žinojimą, pirmiausia, kaip visada pabrėžė Karlas Popperis, turi daryti klaidas ir pripažinti jas.

Pastarieji svarstymai buvo susiję su dalykais, kurių racionaliam veikėjui, kad būtų tokiu veikėju, nereikia norėti, iš tikrųjų reikia nenorėti. Šie svarstymai rėmėsi prielaida, kad jis yra baigtinis, kūniškas, istoriškai apibrėžtas veikėjas: vienintelis galimas veikėjas ir vienintelis, kuris galėtų rūpėti etikai, ribinę ir abejotiną išlygą darant tik korporacijų ar panašių

subjektų atveju (net tie, kurie tiki Dievu, nors laiko jį veikėju, neturėtų laikyti jo etikos domėjimosi objektu). Manau, su tuo sutiktų dauguma žmonių. Bet iš to plaukia keletas svarbių pasekmių, prie kurių grįšime vėliau.

Taigi kaip racionalūs veikėjai mes norime to, ką apibendrintai pavadinau laisve, tačiau tai nereiškia neribotos laisvės. Ar tai įpareigoja mus manyti, kad laisvė yra gėris ir kad mums būti laisviems yra geras dalykas? Vienas kelias, atvedantis prie tokios išvados, būtų sakyti, kad kai veikėjas nori kokių nors konkrečių rezultatų, jis turi manyti, kad tie įvairūs rezultatai yra gėris. Tada jis būtų priverstas manyti, kad jo laisvė yra geras dalykas, nes ji dalyvavo siekiant tų rezultatų.[8]

Ar tiesa, kad jei ko nors norime ir tikslingai siekiame, tai galvojame apie to dalyko gavimą kaip apie gerą dalyką? Tai tradicinė doktrina, pristatyta Platono *Menone* ir pašventinta scholastinės filosofijos posakyje *omne appetitum appetitur sub specie boni* – visa, ko siekiama, siekiama kaip gėrio. Man atrodo, tai neteisinga mintis. Bet kuria įprasta *gėrio* prasme, neabejotinai reikia papildomo žingsnio einant nuo pasakymo, kad nori kažko arba nusprendei to siekti, iki pasakymo, kad tai yra gėris arba (konkrečiau) kad gėris yra tai, kad turi tai turėti. Idėja, kad kažkurie dalykai yra gėris, suteikia reikšmę idėjai, tegul ir minimalistinei ar miglotai, apie perspektyvą, kurioje daugiau negu vienas veikėjas tuos dalykus gali pripažinti kaip gėrį. Veikėjas, kuris paprasčiausiai turi tam tikrą tikslą, žinoma, gali manyti, kad jo tikslas yra gėris, bet jis neprivalo taip manyti. Daugiausia, kam jis įsipareigoja, turėdamas tam tikrą tikslą, matyt, būtų tai, kad to tikslo pasiekimas *jam* būtų gėris, bet ar ir tiek daug turi būti pasakyta? Net iš šio kuklaus tvirtinimo plaukia perspektyva, siekianti toliau negu tiesioginiai veikėjo poreikiai, – ji apima ir ilgalaikius interesus arba gerabūvį. Ką nors vertinti, net savųjų interesų požiūriu, kaip būna galvojant, kad tai būtų geriau „man", visada reiškia peržengti vien tik ko nors norėjimą. Aš iš tikrųjų galėčiau visą savo gyvenimo vertę susieti su vieno troškimo patenkinimu, bet jei taip padaryčiau, tai ne vien todėl, kad turėjau vienintelį troškimą. Paprasčiausiai turėti tik vieną troškimą galėtų reikšti, kad nematai jokios vertės savo gyvenime; bet kokį vertingumą sieti su vieninteliu troškimu reiškia, kad yra tik vienas troškimas, kuris tau *rūpi*.[9]

Tačiau net jei atmestume tradicinę doktriną, tai yra nebemanytume, kad viskas, ko aš noriu, turi būti gėris, vis dėlto galėtų būti, jog laisvę vis

tiek turėčiau laikyti gėriu. „Gėris man" įveda, kaip rašiau, tam tikrą nuorodą į mano interesus arba gerabūvį, kuris pranoksta mano situacinius tikslus, mano laisvė yra vienas iš mano pamatinių interesų. Taigi, matyt, turiu traktuoti savo laisvę kaip gėrį. Bet jei taip, neturėčiau pasiduoti suklaidinamas, esą gėris ir yra mano laisvė. Taip būtų tik tuomet, jei mano buvimas racionaliu veikėju būtų savaiminis gėris, bet nėra jokios priežasties, kodėl kiti su tuo turėtų sutikti. Iš tikrųjų tai net nepakankamai aišku, ar *aš* turėčiau su tuo sutikti. Visa tai pradeda sietis su tam tikrais gilesniais klausimais apie manąją savosios egzistencijos sampratą.

Atrodo, kad visa, kas iki šiol pasakyta apie pamatines racionalaus veikimo sąlygas, yra teisinga. Argumentai, kuriais bandoma pagrįsti moralę, siekia parodyti, kad šios sąlygos veikėją padaro morališkai įsipareigojusiu. Pagal tokius samprotavimus kiekvienas veikėjas turi galvoti taip. Kadangi aš būtinai noriu savo pamatinės laisvės, turiu priešintis veiksmams, kurie ją iš manęs atima. Taigi negaliu sutikti su jokiomis aplinkybėmis, dėl kurių kiti turėtų teisę atimti mano pamatinę laisvę. Todėl kai pamąstau apie tai, kokia tvarka mane iš esmės tenkintų, pamatau, kad turiu reikalauti *teisės* į savo pamatinę laisvę. Vadinasi, turiu nustatyti kitiems taisyklę, kad jie gerbtų mano laisvę. Aš reikalauju šios teisės vien dėl to, kad esu racionalus, tikslingai veikiantis subjektas. Bet jei mano reikalavimo pagrindas yra vien šis faktas, tai analogiškas faktas lygiai taip pat ir kitiems turi būti tokio reikalavimo pagrindas. Jeigu aš, kaip manau, teisėtai ir tinkamai galvoju, jog jie turėtų gerbti mano laisvę, tai privalau pripažinti, kad jie teisėtai ir tinkamai galvoja, jog aš turėčiau gerbti jų laisvę. Pereidamas nuo savo laisvės poreikio prie „jie turi nesikišti į mano reikalus", aš turiu lygiai taip pat jų laisvės poreikį laikyti vedančiu prie „aš turiu nesikišti į jų reikalus".

Jei šis samprotavimas teisingas, tai kiekvieno asmens pamatiniai poreikiai ir norai įpareigoja jį įsijungti į moralę – teisių ir pareigų moralę, ir kiekvienas, kuris atsisakys žengti šį žingsnį, savotiškai prieštaraus pats sau. Būdamas įsipareigojęs būti racionaliu veikėju, jis elgsis taip, tarsi norėtų nepaisyti su tuo susijusių įsipareigojimų. Tačiau ar teisingas šis samprotavimas? Pats paskutinis jo teiginys – jei mano atveju vien buvimas racionalaus veikimo subjektu pagrindžia mano teisę į kitų nesikišimą, tai taip turi būti ir kitų žmonių atžvilgiu – neabejotinai teisingas. Jis remiasi silpniausia ir mažiausiai ginčytina „universalizuojamumo principo" versija, kurios veiksmingumą užtikrina vien jau išraiškos *kadangi*

arba *dėl to*. Jeigu tam tikrų sumetimų iš tikrųjų pakanka išvadai pagrįsti mano atveju, tai jų pakanka pagrįsti analogišką išvadą bet kieno kito atveju. Taip turi būti, jei „pakanka" iš tiesų yra „pakanka". Jeigu išvada, atverianti vartus moralei, logiškai neseka, tai klaidos reikia ieškoti ankstesniuose žingsniuose. Jeigu pradiniai tvirtinimai apie racionalaus veikėjo poreikius ir norus buvo teisingi, matyt, suklydau tada, kai pirmą kartą teigiau turįs teisę.

Verta pasvarstyti, ką veikėjas galėtų pasakyti galvodamas apie savo reikalavimus. Tai galėtų atrodyti taip:

Aš turiu tam tikrų tikslų.
Man reikia laisvės siekti šių ar kokių kitų tikslų.
Taigi man reikia laisvės.
Aš nurodau (prescribe): tegu kiti nesikiša į mano laisvę.

Pavadinkime šio samprotavimo autorių veikėju A. Laikinai tarkime, kad mes žinome kas „nurodyta" ir pavadinkime A nurodymą *Pa*. Tada A taip pat galvoja

Pa yra pagrįstas,

kas reiškia, kad *Pa* yra pagrįstai susietas su A buvimu racionaliu veikėju. Žinoma, A gali pripažinti, jog tas kitas veikėjas, pavadinkime jį B, galvoja lygiai taip kaip jis pats. Jis, pavyzdžiui, žino, kad

B nurodo: tegu A nesikiša į mano laisvę,

pavadinkime B nurodymą *Pb*, tada universalizuojamumo principas reikalaus, kad A sutiktų su:

Pb yra pagrįstas.

Gali pasirodyti, kad dabar jau jis priėmė B nurodymą kaip pagrįstą – ta prasme, kad priėmė tam tikrą reikalavimą savo atžvilgiu. Štai ko reikalauja argumentai už moralę. Bet A su tuo nesutiko. Jis tik sutiko, kad *Pb* yra pagrįstas ta pačia prasme kaip *Pa*, tačiau tai reiškia tik tiek, kad *Pb* yra pagrįstas B buvimo racionaliu veikėju atžvilgiu, t.y. B tiek pat racionalus ištardamas savąjį nurodymą, kiek A racionalus savuoju. Tai nereiškia, kad B būtų racionalus priimdamas *Pa* (arba atvirkščiai), jei šiuo savo žingsniu įsipareigotų nesikišti į A laisvę.

Analogija tokia: niekada nepasieksime norimo rezultato – etinio pasaulio – tiesiog svarstydami *turėčiau* ar *privalėčiau* racionalaus veikimo atžvilgiu, nepasieksime praktinio *turėčiau*. Priežastys, dėl kurių B ką nors daro, pačios savaime nėra priežastys, dėl kurių kitas turėtų kažką daryti. Praktinio proto forma *turėčiau*, kaip ir bet kuri kita, turi ir antro, ir trečio asmens formas, bet šios formos tiesiog išreiškia perspektyvą, iš kurios aš žvelgiu į tavo ar jo interesus bei racionalius išvedžiojimus, perspektyvą „jeigu aš būčiau tavo vietoje". Taip samprotaudamas apie tai, ką turėtų daryti B, aš puikiausiai galiu prieiti išvados, kad jis turėtų kištis į mano laisvę.

Bet ar galiu jam tą „nurodyti"[10]? Ką tai reiškia? Iš tikrųjų aš nenoriu, kad jis kliudytų mano laisvei. Bet ar tai savaime sąlygoja preskripciją, iš kurios plaukia įsipareigojimai ir teisės? Pagal samprotavimą išeitų, kad jei aš nenurodau, jog kiti turėtų nesikišti į mano laisvę, tai logiškai turėsiu priimti, jog jie *gali* kliudyti jai – bet aš nenoriu su tuo sutikti.[11] Šiame samprotavime tvirtinama, kad aš turiu arba suteikti jiems teisę riboti mano laisvę, arba atimti iš jų tokią teisę. Samprotavimas faktiškai reiškia, jog norėdamas būti nuoseklus, neturiu kito kelio, kaip tik sukurti taisyklę, kad kiti nesikištų į mano laisvę. Bet, žinoma, taisyklė vien dėl to, kad tai bendra taisyklė, lygiai taip pat reikalaus iš manęs nesikišti į kitų laisvę.

Bet kodėl apskritai turiu kurti kokią nors taisyklę? Jei tai mano užsiėmimas – kurti taisykles, tai aš tikrai nepasiūlysiu taisyklės, nurodančios kitiems kištis į mano laisvę, nei taisyklės, leidžiančios kitiems tą daryti. Bet yra ir kita galimybė: taisyklių kūrimo nelaikau savo veikla, todėl nekuriu nei tokios, nei kitokios taisyklės. Į mane neturi būti žiūrima kaip į duodantį leidimą. Jeigu esama taisyklių sistemos ir jei taisyklėse nepasakyta apie tam tikrą dalyką (bent jau jei taisyklės yra pakankamai plačios), tai be jokios abejonės šis faktas gali būti natūraliai suprastas kaip leidimas. Įstatymas, kaip ir kitos aukščiausios institucijos, gali pasakyti kažką nutylėdamos. Bet jei nėra įstatymo, tai tyla neįgyja reikšmės, ji netampa leidimo forma – tai tiesiog tyla. Kita prasme žmonės, žinoma, „gali" („may") kliudyti mano laisvei, tačiau tai reiškia vien tai, kad nėra įstatymo, galinčio juos sustabdyti, leisti ar įsakyti. Ar jų „gali" reiškia „sugeba" (can) priklauso nuo manęs ir nuo to, ką aš galiu padaryti. Kaip rašė egoistas Maxas Stirneris: „Tigras, mane užpuolęs, yra teisus ir aš, kuris jį parbloškiu, esu teisus. Aš ginu prieš jį ne savo *teisę*, o *save*".[12]

Jei rengiuosi nurodyti tiek daug, taip pat galiu paklausti, kodėl neturėčiau duoti dar griežtesnio nurodymo: kad niekas *niekada* nesikištų, kad ir kokie konkretūs tikslai man šautų į galvą. Aš, žinoma, taip kaip ir bet ko kito labai noriu, kad mano projektai vyktų sklandžiai, taigi noriu, kad kiti žmonės jiems netrukdytų. Iš tiesų pats mano pamatinės laisvės poreikis buvo išvestas iš tokio pobūdžio norų. Tačiau aptartoji argumentacija tikrai neketina leisti man naudotis tokiomis preskripcijomis dėl bet kokių konkrečių mano norų.

Visa argumentacija priklauso nuo konkretaus supratimo apie taisyklių kūrimo praktiką – nuo tam tikros koncepcijos, kuri glūdi pačioje kantiškojo sumanymo gelmėje. Jei turėčiau galimybę kurti kokias tik noriu taisykles ir taikyti jas kaip prievartos instrumentą, tada galėčiau išleisti įstatymą, atitinkantį mano interesus ir kenkiantį konkuruojantiems kitų interesams. Vienintelis pagrindas paklusti tokiam įstatymui būtų pagrindas, kurį jiems suteikiu aš. Tačiau įstatymai, kurie aptarinėjami šioje argumentacijoje, nėra tokio pobūdžio įstatymai, jie neturi išorinių sankcijų ir neatsižvelgia į jokią nelygybę tarp šalių. Jie yra *spekuliatyvūs* (notional) įstatymai. Tokiu atveju klausimas „kokį įstatymą galėčiau sukurti?“ tampa klausimu „kokį įstatymą galėčiau sukurti, kad galėčiau pagrįstai tikėtis kitus jį priimsiant?“. Kai susimąstom apie tai, jog kiekvienas šį klausimą kelia iš vienodų bejėgystės (powerlessness) pozicijų (kadangi tai įstatymai karalystės, kurioje jėgos klausimas neiškyla), pamatome, jog lygiai taip pat galėtų būti klausimas „kokį įstatymą galėčiau sukurti?“, galų gale tas pats būtų: „kokie turėtų būti įstatymai?“.

Jei šis klausimas paklausiamas tokia dvasia ir taikomas tokiai karalystei, tai galime suprasti, kodėl jo atsakymas turėtų derėti su Kanto fundamentaliu veikimo principu, kategoriniu moralės imperatyvu, kuris (pagal pirmąją formuluotę[13]) reikalauja: „Elkis taip, kad galėtum norėti, jog tavo valios maksima taptų visuotiniu dėsniu“. Bet tučtuojau iškyla problema: kodėl žmogus turėtų priimti tokį vaizdinį? Kodėl turėčiau galvoti apie save kaip apie įstatymų leidėją ir – kadangi čia nėra perskyros – tuo pačiu metu kaip apie šiais spekuliatyviais įstatymais valdomos respublikos pilietį? Ši problema išlieka bauginanti net kalbant apie žmogų, kuris jau priklauso etiniam gyvenimui ir svarsto kaip apie jį mąstyti. Tačiau dar labiau baugina situacija, kai tokio požiūrio reikalaujama iš kiekvieno racionalaus veikėjo. Argumentacija turėtų pasakyti, kas yra

tai, dėl ko racionalūs veikėjai turėtų suprasti save būtent taip – kaip abstrakčius piliečius.

Galėtume galvoti, kad pats klausimas siūlo atsakymą, kadangi kaip racionalūs veikėjai jie neturi kitokio pasirinkimo ir tarp jų nesama jokio skirtumo. Tačiau toks modelio pagrindimas skambėtų absoliučiai neįtikinamai. Mums rūpi, ką bet kuris asmuo, kad ir koks galingas ar sėkmingas jis būtų, turėtų pagrindo daryti kaip racionalus veikėjas, o tai ne tas pats kaip klausti, ką jis turėtų daryti, jei būtų *vien* racionalus veikėjas. Šis sulyginimas iš tiesų nesuprantamas, kadangi neįmanoma būti vien racionaliu veikėju ir niekuo daugiau. Suprantamiau būtų klausti ką žmonės turėtų pagrindo daryti, jeigu jie nežinotų apie save nieko daugiau, vien tai, jog jie yra racionalūs veikėjai; arba – ką žmonės turėtų daryti, jei jie žinotų daugiau, bet ne apie savo konkrečias galias ir padėtį.[14] Tai įdomus modelio kriterijus, ypač tinkantis kai kuriems dalykams, pavyzdžiui, teisingumui, jis galėtų būti siūlomas tiems, kuriems rūpi teisingumas. Tačiau jis nėra įtikinamas, jei klausiama, ką turėtum daryti, prieš tai nepasirūpinus teisingumu. Jei nebūsi iš anksto nusiteikęs pasirinkti nešališką arba moralinį požiūrio tašką ir spręsi, ką turėtum daryti, pasiūlymas klausti, kokias taisykles nustatytum, jei neturėtum nė vieno iš savųjų pranašumų arba nežinotum, kokie jie yra, pasirodys labai nepagrįstas.

Kantiškasis projektas, jei nori turėti kokią nors perspektyvą, turi grįžti prie gilesnių ištakų. Jis būtinai turi būti artimesnis paties Kanto projektui negu tas, kurį ką tik išdėsčiau. Argumentacija prasidėjo nuo racionalaus veikėjo poreikių, ir nors apie tai buvo pasakyta teisingai, to nepakako, kad užtikrintume kiekvieno veikėjo įsijungimą į moralę. Kantas pradėjo nuo to, kas *yra* iš esmės būdinga racionaliam veikėjui. Jis manė, jog moralinis subjektas tam tikra prasme yra racionalus veikėjas ir nieko daugiau. Kaip esminę savojo moralės aiškinimo dalį jis pateikė savotišką metafizinę veikėjo sampratą, pagal kurią moralinio veiksmo subjektas yra, kaip jis vadino, noumeninis *Aš*, nepavaldus laikui ir priežastingumui, taigi skirtingas nuo konkretaus, empiriškai apibrėžto asmens, kurį paprastai įsivaizduojame mąstydami apie savąjį *Aš*. Kantas tikėjo, jog ši transcendentinė subjekto idėja savaime išryškės, jei pamąstysime apie laisvės reikalavimus, reikalavimus, glūdinčius giliau nei visi tie, kurie buvo pasiekiami ligšioliniam tyrinėjimo lygmeniui. Jis nemanė, kad galė-

tume iki galo suprasti šią koncepciją, tačiau tikėjo, kad galėtume suvokti jos galimybę, taip pat galėtume pažinti ją kaip moralės bei racionalaus veikimo prielaidą.

Kanto dėstymas kelia didelių sunkumų ir neaiškumų. Pirma, jis manė, jog visi veiksmai, išskyrus veiksmus pagal moralinį principą, turi būti aiškinami ne tik deterministiškai, bet iš hedonistinio egoizmo pozicijų.[15] Tik veikdami pagal moralės principą galėtume išvengti būti priežastingai valdomi malonumo skatulių kaip gyvuliai; kartais jis tai pabrėždavo, sakydamas, jog tik veiksmai, kilę iš principo, yra valios (kurią jis prilygino praktiniam protui) pasireiškimas, taigi iš tikrųjų laisvi. Remiantis šiuo aiškinimu, kiti mūsų veiksmai yra grynai priežastingumo produktas, deja, kaip žmonės linkę sakyti, – „aklo“ priežastingumo, kadangi, kaip pripažino pats Kantas, dažnai toks priežastingumas žmogui, kaip ir gyvūnams, leidžia labai gerai matyti, kur jie eina.

Nesigilinsiu į klausimą, kiek paties Kanto teorija gali būti apsaugota nuo šių sunkumų. Bet kuri teorija, pretenduojanti atrasti pagrindą, neabejotinai turi jų vengti. Mus domina idėja, teigianti, kad etiniai svarstymai presuponuoja racionalią laisvę ir tai turės reikšti laisvę, kuriai moralinis skeptikas, kaip ir kiti, *jau* įsipareigojęs. Kantas, kaip ir kiti panašiai galvojantys, gali sakyti, kad moralinis skeptikas savuoju autonomijos ir racionalumo troškimu yra įsipareigojęs koncepcijoms, kurias pilnai įgyvendina tik moralės dėsnis, tačiau būtų tuščia sakyti, kad moralinis skeptikas turi siekti tokios racionalios laisvės, kuri yra visiškai skirtinga nuo bet ko, sutinkamo nemoraliniame praktiniame supratingume arba svarstyme. Skeptiko įsipareigojimas laisvei ir racionalumui negali būti atplėštas nuo jo jau patiriamų dalykų, tokių kaip skirtumas tarp sprendimo blaivia galva ir situacijos, kai aptinki darąs tai, ko neketinai daryti. Dar daugiau, tai nėra tiesiog dialektinis klausimas apie tai, kiek galime tikėtis įveikti skeptiką. Tai sykiu klausimas apie racionalią laisvę – kaip reikėtų ją suprasti.

Mes ieškome būtent samprotavimo, kuris vestų pakankamai giliai į Kanto teritoriją tam, kad susigrąžintume esminę išvadą, jog giliausi racionalaus veikėjo interesai turi sutapti su tais, kuriuos numato jo, kaip spekuliatyvios respublikos piliečio įstatymdavio, koncepcija, bet išvengtume viso ekstravagantiško metafizinio bagažo apie noumeninį subjektą. Samprotavimas galėtų būti maždaug toks. Mes jau sutarėme, kad racionalus veikėjas yra įsipareigojęs būti laisvas, mes taip pat šiek tiek pasa-

kėme apie tai, ko reikia laisvei. Tačiau mes dar nepasiekėme pakankamai gilaus supratimo, kokia ta laisvė turi būti. Racionalaus veikėjo idėja – tai ne vien trečiaasmenė būtybės, kurios elgesys turi būti paaiškintas remiantis jos įsitikinimais bei troškimais, idėja. Racionalus veikėjas elgiasi *pagal* priežastis ir tai pranoksta jo elgimąsi pagal tam tikrą tvarką ar dėsnį, net ir tokį, kuris kalba apie įsitikinimus bei troškimus. Jei jis elgiasi pagal priežastis, tai jis turi ne tik būti veikiančiuoju, bet ir reflektuoti save kaip veikiantįjį, tai savo ruožtu reiškia matyti save kaip vieną iš daugelio veikėjų. Todėl jis atsitraukia nuo savųjų troškimų bei interesų ir pažvelgia į juos iš šalies, iš pozicijos, nepriklausomos nuo jo troškimų bei interesų. Tai nėra ir kieno nors kito troškimų ir interesų pozicija. Tai nešališkumo požiūris. Taigi racionaliam veikėjui, turint omenyje jo siekį būti tikrai laisvam ir racionaliam, dera žvelgti į save kaip į kuriantį taisykles, harmonizuosiančias visų racionalių veikėjų interesus.

Vertinant tokią samprotavimų kryptį svarbu turėti omenyje, kad čia aptariama racionali laisvė reiškiasi, pasak Kanto, ne tik kaip sprendimas veikti, bet ir kaip teorinis svarstymas, mintis apie tai, kas yra teisinga. Nešališką požiūrį formuoja ne vien laisvė kaip veikėjas (grubiai tariant, faktas, jog darau, ką pats nusprendžiu), bet taip pat reflektyvi laisvė kaip mąstytojas, tai tinka ir faktinės minties atvejui.[16] Kantas manė, jog abiem atvejais aš darau išvadą ne dėl to, kad esu priežastingai verčiamas: galiu atsitraukti nuo savo minčių bei potyrių, tada tai, kas kitu atveju būtų buvusi vien priežastis, tampa mano *paskata*. Tuo atveju, kai refleksija suformuoja įsitikinimą, dalykas, kuris taip pasikeičia, yra liudijimai arba tai, ką laikau liudijimais – pavyzdžiui, suvokimas. Praktinio svarstymo situacijoje toks kintantis dalykas bus troškimas, troškimas, kurį imu domėn spręsdamas ką daryti. Atsitraukdamas į šalį nuo liudijimų ar troškimų tam, kad jie taptų vien sumetimais, paskatomis, kurių šviesoje darysiu išvadą, aš naudojuosi savo racionalia laisve. Kai praktiniu atveju renkuosi laikyseną anapus mano troškimų ar projektų, aš galiu patvirtinti savo pradinius troškimus, kaip faktiniu atveju galėjau patvirtinti savo pradinę nuostatą tikėti. Jeigu atlieku būtent tokį žingsnį, išeina, jog mano pradinis troškimas gali tapti mano veiksmo motyvu (nors kas nors, naudojantis šią schemą, galėtų natūraliai pasakyti, kad tam tikromis progomis tai, ką galų gale padarysiu, nepriklausys nuo jokių pradinių troškimų, priešingai – mano veiksmo šaltinis iš esmės bus refleksija).[17]

Tai, kad Kanto racionalios laisvės koncepcija sumanyta kaip tinkanti ir empiriniam, ir praktiniam svarstymui, išryškina, kas negerai jo samprotavimuose. Ką jis sako apie refleksiją, iš tiesų tinka empiriniam svarstymui, bet tik dėl to, kad empirinis svarstymas iš esmės nėra pirmaasmenis. O praktinio svarstymo atžvilgiu Kanto argumentacija šauna pro šalį ir nepajėgia įtvirtinti būtino nešališkumo, kadangi praktinis svarstymas yra radikaliai pirmaasmenis, jame dalyvauja *Aš*, kuris turi būti būtent vidinis mano troškimų *Aš* – toks, kokio ši argumentacija nenumato.

Kai galvoju apie pasaulį ir bandau nuspręsti, kurios mano mintys apie jį yra teisingos, aš galvoju *apie pasaulį*, ką nors teigiu arba klausiu kažko, kas taip pat yra apie pasaulį, o ne apie mane. Pavyzdžiui, aš klausiu:

– Ar stroncis yra metalas?

Arba užtikrintai tariu sau:

– Wagneris niekada nesutiko Verdžio.

Tuose klausimuose ir teiginiuose galima įžvelgti pirmojo asmens šešėlį:

– Aš domiuosi, ar stroncis yra metalas,

arba:

– Aš tikiu, kad Wagneris niekada nesutiko Verdžio.

Bet tai išvestiniai sakiniai, tiesiog reflektyvios kopijos minčių, kuriose aš nesu minimas. Aš jose pasirodau, tiesą sakant, tik kaip tų minčių turėtojas.[18]

Žinoma, galiu pasirodyti savo mintyse ir žymiai turiningiau, ir individualiau. Mano mintys gali būti būtent apie mane patį, pvz.:

– Ar aš sergu?

Tokio pobūdžio mintys yra apie mane tokia prasme, kuria kitos mano mintys yra ne apie mane, o apie kažką kitą ar kitus dalykus. Dar įdomiau, galiu pasirodyti savo mintyse kaip liudijimo šaltinis, pvz.:

– Tas daiktas man atrodo mėlynas.

Tokiu atveju aš pasirodau kaip būtent aš pats, tada svarbios ir mano psichologinės savybės (pavyzdžiui, žinant apie mano regėjimo ypatu-

mus, jei daiktas man atrodo mėlynas, tai gali būti patikimas rodiklis, kad daiktas yra žalias). Klausime:

Ką aš galvoju apie šį klausimą?

viena prasme taip pat glūdi nuoroda į mane, su mano psichologinėmis savybėmis; tai gali būti raginimas man išsiaiškinti savo įsitikinimus, taip kaip galėčiau išsiaiškinti kieno nors kito nuomonę (tegu ir ne tiksliai tuo pačiu būdu). Bet klausimas:

Ką turėčiau galvoti apie šį klausimą? –

– reiškia tą patį, ką klausimas:

Kas yra tiesa apie šį klausimą?

Tai vėl pavyzdys, kai *Aš* pasirodo išvestiniu būdu: pastarasis klausimas yra pirminis.

Todėl tokio pobūdžio *Aš* irgi yra neasmeniškas. Klausimas:

Ką turėčiau galvoti apie šį klausimą?

taip pat galėtų būti suformuluotas taip:

Ką kiekvienas turėtų manyti apie šį klausimą?

Tai tapatūs klausimai, net tada, kai pirmąjį suprasime kaip:

Ką turėčiau galvoti apie šį klausimą, atsižvelgdamas į mano turimus liudijimus?

Pastarasis klausia, ką kiekvienas turėtų galvoti turėdamas tokius liudijimus. Taigi, kuo kiekvienas iš tikrųjų tiki, turi neprieštarauti tam, kuo kiti iš tikrųjų tiki, ir kiekvienas, svarstantis apie tiesą, yra pagal pačią proceso prigimtį įsipareigojęs siekti logiškai neprieštaringos įsitikinimų – savų ir svetimų – sistemos.[19]

Kitaip yra, kai svarstome norėdami veikti. Praktinis svarstymas kiekvienu atveju yra pirmaasmenis, o pirmas asmuo nėra išvestinis ar natūraliai pakeičiamas bet kuriuo kitu *Aš*. Veiksmas, kurio nusprendžiu imtis, bus mano ir (pratęsiant tai, kas buvo pasakyta anksčiau apie veikimo tikslus) jo buvimas man reiškia ne tik tai, kad jo nuspręsta imtis remian-

tis šiuo svarstymu, bet kad jis keis pasaulį, kurio empirinė priežastis būsiu aš, taip pat iš dalies priežastimi bus šie troškimai ir šis svarstymas. Tiesa, galiu atsitraukti nuo savo troškimų ir mąstyti apie juos, ir ši galimybė iš tiesų gali būti suprantama kaip racionalios laisvės, kurios siekia kiekvienas racionalus veikėjas, dalis. Tai veda šiek tiek toliau nei ankstesni mūsų svarstymai apie laisvę ir intencionalumą, vis dėlto moralės atžvilgiu neduoda reikiamo rezultato. Refiektyvaus praktinio svarstymo *Aš* neprivalo nei į kažkieno kito korektiškai atliktą svarstymą žiūrėti kaip į faktinę medžiagą, nei būti nuo pat pradžių įsipareigojęs siekti harmonijos su visų kitų svarstymais, t.y. lygybės požiūrį paversti taisykle. Reflektyvus svarstymas tiesos klausimu nuteikia nešališkam požiūriui ir siekia harmonijos dėl to, kad siekia tiesos, o ne dėl to, kad tai reflektyvus svarstymas; svarstymas apie veikimą – apie tai, ką daryti, neturi tokių pat bruožų (nešališkumo bei harmonijos) – vien to, kad jis taip pat reflektyvus, neužtenka. *Aš*, kuris racionaliai reflektuodamas atsitraukiu nuo savo troškimų, vis dėlto esu *Aš*, kuris turiu tuos troškimus ir veiksiu – empiriškai ir konkrečiai; ir vien dėl to, kad atsitraukė reflektuodamas, manasis *Aš* nepavirsta būtybe, kuriai visų interesų harmonija tapo pamatiniu interesu. Jis negali vien tik padaręs šį žingsnį įgyti teisingumo motyvacijos.

Iš tikrųjų sunku paaiškinti, kodėl reflektyvus subjektas, jei jis suprantamas kaip neįsipareigojęs visiems konkretiems troškimams, turėtų rūpintis tuo, kad jie visi būtų patenkinti. Reflektyvaus teorinio ar empirinio svarstymo subjektą su iki-reflektyviais tikėjimais sieja vieningas interesas: kiekvienas savaip siekia tiesos, kaip tik dėl to standartiniais atvejais iki-reflektyvi nuostata tikėti taip lengvai nusileidžia koreguojančiai refleksijai. Tačiau mūsų aptariamas modelis nenumato tokios intereso vienybės tarp reflektyvaus praktinio subjekto ir bet kurių konkrečių troškimų – savų ar kieno nors kito. Tada lieka neaišku, kodėl reflektyvus subjektas turėtų rūpintis tų troškimų patenkinimu. Tai tik kitas klaidos, atsirandančios sulyginus refleksiją ir nešališkumą (detachement), aspektas.

Lieka keletas esminių klausimų apie tai, ką reiškia pasirinkti nešališką laikyseną, jei žmogus *turi* teisingumo motyvacijas. Kaip gali *Aš*, pasirinkęs nešališkumo perspektyvą, išlaikyti pakankamai savosios tapatybės, kad gyventų gyvenimą, kuriame gerbiami jo interesai? Jeigu moralė iš viso galima, ar ji palieka galimybę man būti kuo nors ypatingu? Tai svar-

būs klausimai apie moralę ir gyvenimą: apie moralę, nes kaip tam tikra etikos samprata, ji kelia tą klausimą ypatingai aštria forma, ir apie gyvenimą, kadangi kad ir kaip žvelgtume į etinius dalykus, iškyla realūs klausimai apie santykį tarp nešališkumo ir asmeninio pasitenkinimo, taip pat klausimai apie tikslus ar iš tiesų asmeninius įsipareigojimus, kurie nebūtinai egoistiniai, bet visgi siauresni negu tie, kuriuos mums primeta universalus interesas arba pagarba teisėms. Kai kurie iš šių klausimų iškils vėliau. Bus klausiama, kaip nešališka laikysena, jei žmogui pasiseka ją pasiekti, paveikia asmeninį troškimą ir svarstymą, kas su jais atsitinka. Manau, kad šiame skyriuje pasisekė parodyti, jog nėra tiesioginio sąryšio tarp racionalaus svarstymo ir nešališko požiūrio.

5

Etinės teorijos kryptys

Nešališkas požiūris gali būti pasitelktas ne vien grindžiant kelią nuo gryno praktinio proto prie teisingumo ar geranoriškumo, bet ir siekiant kito tikslo – paremti arba pareikalauti tam tikrų kitų etinių koncepcijų. Dabar klausimas toks: kaip turėtų mąstyti žmonės, kurie tam tikra bendra prasme yra angažuoti galvoti etikos kalba? Ar jų etinės mintys pagrįstos?

Man nerūpi bet kokia egzistuojančių etinių pažiūrų ir įsitikinimų kritika. Yra daug kritikos stilių ir įtikinamiausi, kaip visada, kliaujasi ne tiek filosofiniais argumentais, kiek parodo, jog tos pažiūros remiasi mitais, melagystėmis apie tai, kokie yra žmonės. Net ir kritika, aiškiau naudojanti filosofinius argumentus, tiesiogiai mane domina ne visa. Kai kurie iš tų argumentacijos modelių turi siauresnę reikšmę – išryškina etinių pozicijų sekmenis ar parodo jų nenuoseklumą. Tai etinės argumentacijos instrumentai. Šiame ir kitame skyriuje mane domins labiau išvystyta, visapusiška ir plataus užmojo struktūra, būtent – *etinė teorija* (vėliau aptarsiu idėją, kad kai kurie etinės argumentacijos instrumentai, taikomi nuodugniai, patys yra pakankami, kad iškeltų etinę teoriją).

Kas yra etinė teorija? Naudingiausią šios išraiškos vartoseną geriausiai perteikia gana sudėtingas apibrėžimas. Etinė teorija yra teorinis etinės minties ir praktikos aiškinimas, iš kurio išplaukia arba bendri pamatinių etinių įsitikinimų bei principų teisingumo kriterijai, arba išvada, kad tokio kriterijaus negali būti. Čia mane domina pirmojo, pozityvaus, tipo

etinė teorija. Šiame skyriuje išdėstysiu dvi pagrindines pozityvios etinės teorijos kryptis, o kitame aptarsiu gilesnę tokio tipo teorijų motyvaciją ir jų ryšį su praktika. Tačiau pirma privalau šiek tiek pasakyti apie negatyvaus tipo etinę teoriją bei tai, kodėl apibrėžimą suformulavau būtent taip.

Kol išraiškos „etinė teorija“ vartosena aiški, nėra labai svarbu, kaip ta išraiška vartojama. Tačiau esama pagrindo vartoti ją taip, kaip siūloma šiame apibrėžime, kuriame glūdi svarbi filosofinė prasmė. Prieš dvidešimt ar trisdešimt metų buvo įprasta skirti „etines“ nuo „metaetinių“ teorijų. Pirmosios pateikdavo esminius tvirtinimus apie tai, ką žmogus turėtų daryti, kaip gyventi, kas yra vertinga ir pan. Antrosios domėjosi šių tvirtinimų statusu: ar jie galėtų būti laikomi žinojimu, kaip galėtume juos pagrįsti, ar jie yra objektyvūs (ir kuria prasme) ir pan. Perskyra buvo pakankamai natūraliai grindžiama tuo, kad šie du tipai gali būti atskirti ir kad metaetinio tipo teorija pati savaime neturi jokių etinių implikacijų.

Svarbu atskirti pasiūlytąją perskyrą nuo kitų dviejų idėjų, su kuriomis anoji dažnai buvo siejama. Viena jų teigia, kad metaetinis tyrimas turi būti lingvistinis – etiniame diskurse vartojamų terminų – tyrinėjimas. Tame glūdi dar viena mintis, susijusi su filosofijos prigimtimi ir moralės filosofijoje nepasirodžiusi labai vaisinga. Nors distinkcija gali būti atskirta nuo šios idėjos, ją galbūt sutvirtino lingvistinė formuluotė, kuri rėmėsi bendra prielaida, jog turi būti įmanoma atskirti kalbos teikiamas priemones nuo ta kalba pasakomų dalykų. Ši prielaida buvo plačiai naudojama tais laikais, ji paleido į apyvartą kitas perskyras, tokias kaip analitinio ir sintetinio skirtis, kuri dabar mažiau begerbiama. Tačiau net jei lingvistinės filosofijos dėmesys kalbai sutvirtino etinio ir metaetinio skirtį, šioji nėra neatsiejama nuo lingvistinės formuluotės.

Kita idėja, kurią galima nagrinėti atskirai nuo minėtos perskyros, net jei ši įgyja lingvistinę formą, remiasi tvirtinimu, kad filosofija neturi teigti jokių etinių teiginių, o apsiriboti metaetiniais klausimais. Šitokia politika akivaizdžiai remiasi dar kitomis prielaidomis, tarp jų ir apie filosofijos prigimtį, nors jos nėra visuotinai priimtos. Kategorišką ir įtakingą skirtį tarp pasakymo, kas yra gėris, ir pasakymo, kokie dalykai yra geri, padarė Moore'as savo knygoje *Principia Ethica*, kurioje jis leido sau išbandyti tiek vieną, tiek kitą, ir nors filosofams didžiausią įtaką darė pati perskyra, kitus labiausiai paveikė Moore'o aiškinimas, kokie dalykai yra vidujai geri. Tačiau Moore'o požiūris į tai, kas yra gėris ir jo pažinimas,

numato, kad tam tikru mastu filosofijai dera mėginti pasakyti, kokie dalykai yra geri. Jis manė, kad gėris pažįstamas savotiška intelektine skyrimo pajėga ir bent jau dalis šio proceso yra pakankamai panaši į intelektinę analizę, todėl filosofija, arba filosofų sugebėjimai, gali šiek tiek prisidėti prie gėrio pažinimo. Tačiau tie, kurie galvoja, kad filosofijos reikalas pirmiausia yra analizė ir kad turiningų etinių sprendimų darymas visiškai skiriasi nuo intelektinės analizės, nematys jokios priežasties tokius sprendinius priskirti filosofijai ir pabandys jų išvengti kaip darė kai kurie filosofai prieš dvidešimt ar trisdešimt metų.

Perskyra tarp etinio ir metaetinio nebeatrodo nei labai įtikinama, nei svarbi. Tam yra keletas priežasčių, bet čia svarbiausia ta, jog dabar akivaizdu (ir vėl akivaizdu), kad tai, ką galvoji apie etinės minties objektą, ką manai juo esant, savaime turi įtakoti, kokius etinių sprendimų priimtinumo ar suderinamumo kriterijus laikysi tinkamais; o tų kriterijų taikymas savo ruožtu veiks visus tavo etinius sprendimus. Ir atvirkščiai, tam tikrų kriterijų bei argumentacijos modelių taikymas gali kildinti vienokią arba kitokią etinės minties sampratą. Teorija, derinanti požiūrį į tai, kas yra etinė mintis ir kaip ji turėtų būti vystoma, bei turinti realių nuo jos vystymo būdo priklausančių padarinių, yra pozityvi etinė teorija.

Tačiau kai kurios etikos turinio ir jos prigimties sampratos leidžia manyti, kad nėra jokių kriterijų. Radikaliausia iš jų sako, kad turėti kokį nors etinį požiūrį reiškia tiesiog jį pasirinkti ir jo laikytis. Man atrodo, esama gero pagrindo ir tai vadinti etine teorija, tik negatyvia. Tačiau šis variantas turėtų būti skiriamas nuo tokios teorijos apie etinės minties prigimtį, kuri klausimą apie tokių kriterijų galimybę *palieka atvirą*. Gali turėti nuoširdžią ir tvirtą nuomonę apie tai, kas yra etiškumas, ir išlikti skeptišku tokių kriterijų atžvilgiu; esama ir sudėtingesnių variantų, pagal kuriuos vienų kultūrinių aplinkybių atžvilgiu kriterijai galimi, o kitų – ne. Kaip tik toks požiūris dėstomas šioje knygoje ir esama prasmės nevadinti jo etine teorija. Etinės teorijos yra filosofinio pobūdžio, todėl neatskiriamos nuo įsitikinimo, kad filosofija gali nustatyti (pozityvia arba negatyvia prasme), kaip turėtume mąstyti etikoje, ir kad negatyviu atveju etikoje mes, tiesą sakant, iš viso nedaug galime mąstyti. Kaip tik šį negatyvų variantą ankstesni filosofai paprastai turėjo omenyje sakydami, kad filosofija negali nustatyti, kaip turėtume mąstyti etikoje.

Aš, priešingai, noriu pasakyti, kad mes galime mąstyti etikoje įvairiausiais būdais, nebent tą galimybę būtų atėmusios mūsų istorinės ar

kultūrinės aplinkybės, tačiau filosofija nelabai gali nustatyti kaip turėtume tai daryti. Vartodamas išraišką „etinė teorija" taip kaip pasiūliau, siekiu išryškinti pozityvių ir negatyvių teorijų panašumą reikalavimų, kuriuos jos netiesiogiai kelia filosofijai, požiūriu. Šiame argumentacijos etape tai gali pasirodyti subtilus klausimas, tačiau tikiuosi, kad pabaigoje taip nebeatrodys. Mano tikslas – požiūris, besiskiriantis nuo bet kurios iš šių teorijų. Tai būtų požiūris, kuris įkūnija skepticizmą filosofinės etikos atžvilgiu, tačiau tokį skepticizmą, kuris labiau susijęs su filosofija, o ne su etika.

Dabar turime pažvelgti į pozityvias etines teorijas. Yra keletas etinės teorijos rūšių ir ne vienas jų klasifikacijos būdas, tai duoda skirtingų rūšių rūšis. Jokia klasifikacija nėra ypatingai daug paaiškinanti, bet viena vaisingiausių yra ta, kuri skiria dvi pagrindines kryptis: kontraktinę ir utilitaristinę. Pagrindinę kontraktinių teorijų idėją suformulavo T. M. Scanlonas, aiškindamas moralinę neteisybę (wrongness): „Poelgis yra neteisingas, jei jo atlikimas esant tam tikroms aplinkybėms būtų neleistinas pagal bet kokią bendrų taisyklių, reguliuojančių elgesį, sistemą, kurios niekas negalėtų atmesti kaip pagrindo kompetentingam, neprievartiniam, bendram susitarimui."[1] Šis neteisybės aiškinimas susijęs su konkrečia moralinės minties objekto arba to, kokių esama pamatinių moralinių faktų, teorija. Remiantis šia teorija, moralinei minčiai rūpi, kokius susitarimus žmonės galėtų padaryti šiomis privilegijuotomis vienodos kompetencijos ir neprievartos aplinkybėmis. Ši teorija taip paaiškina moralinę motyvaciją. Pagrindinis moralinis motyvas esąs „troškimas sugebėti pagrįsti savo veiksmus prieš kitą taip, kad niekas neturėtų priežasties atmesti pateikto pagrindo".[2] Nesunku pastebėti, kokios artimos šios idėjos ankstesniame skyriuje aptartai kantiškajai koncepcijai. Tačiau dabar man rūpi ne mėginti parodyti, kad kiekvienas racionalus veikėjas privalo būti spekuliatyvios respublikos pilietis įstatymdavys, o klausti, kokios taisyklės būtų priimtinos žmonėms, kurie tariamai jau suinteresuoti pasiekti susitarimą.

Utilitarizmas, priešingai, pagrindiniu etinės minties objektu laiko individualią gerovę. Esama daug utilitarizmo atmainų. Jos nesutaria dėl to, kaip gerovė turi būti įvertinama, taip pat dėl kitų klausimų: pavyzdžiui, kas turėtų būti vertinama gerovės maksimizacijos požiūriu – individualus poelgis ar kokia nors taisyklė, praktika ar institucija (tai tiesioginio ir netiesioginio utilitarizmo skirtumas). Visi utilitarizmo variantai sutaria,

kad svarbiausia didinti gerovę,[3] t.y. kaip nors sumuoti visų individų, kurie susiję su poelgiu, gerovę (ši formulė, net žodis „susiję" kelia daug sunkumų).

Šias etinės teorijos kryptis aptarsiu detaliau, tačiau net ir tokie įvadiniai štrichai jau leidžia suprasti, kokius skirtingus rezultatus jos žada. Vienas skirtumas susijęs su moralės apygarda (constituency), kaip ji apibrėžiama pagal atitinkamų teorijų prigimtį, t.y. su tais individais, kurie pirmiausiai rūpi moralės sistemai. Natūralią kontraktyvizmo (contractualism) apygardą sudaro tie, prieš kuriuos turime pasistengti pagrįsti savo veiksmus, anot paprasčiausios interpretacijos – kiti moraliniai veikėjai. Tai gali būti išplėsta iki rūpinimosi kitų interesais, tų, kurie negali patys pagrįsti savo veiksmų ar priimti jūsų pagrindimo, pavyzdžiui, maži vaikai ar protiškai neįgalūs žmonės. Tokiais atvejais mes paprastai galvojame, kaip tai įprasta teisės srityje, kad globėjai veiks tų žmonių vardu. Plečiant toliau, gali būti įtraukti ir gyvūnai, bet jie yra toliau nuo pirminės apygardos. Manytume, kad kontraktyvizmas rūpestį gyvūnais aiškintų kitaip negu aiškina moralinius santykius tarp žmonių. Kontrakto idėja net šia minimalia ir schematiška forma kaip pirmąjį rūpestį visada išryškina tolygius santykius tarp veikėjų, kurie tuo pat metu yra ir moralinės minties subjektai, ir objektai.

Utilitarizmas žiūri kita kryptimi. Viena natūraliausių (ir istoriškai ankstyviausių) jį dominančios gerovės interpretacijų yra malonumas ir skausmo nebuvimas, todėl į natūralią utilitaristinę apygardą įeina visos būtybės, gebančios jausti malonumą ir skausmą. Šią sampratą patobulino šiuolaikiniai tyrimai ir dabar moralės apygarda veikiau apibrėžiama nurodant į tuos, kurie turi preferencijų ar poreikių ir gali kentėti dėl nepatenkintų poreikių. Dauguma atmainų į pirminę apygardą dar įtraukia ir gyvūnus: faktiškai kai kurie gyvūnai įtraukiami natūraliau negu tam tikri žmonės (pavyzdžiui, mirštantieji). Ši koncepcija apeliuoja į vieną moralinį motyvą – geranoriškumą. Tuo pat metu ji įveda skirtį tarp, viena vertus, moralinių veikėjų ir, antra vertus, moralės paliečiamų žmonių (beneficiaries of morality), pastaroji klasė nuo pat pradžių yra didesnė. Šis utilitarizmo bruožas kyla iš jo orientacijos į gerovės valstybę.

Utilitarizmui būdingas dar vienas bruožas, susijęs su tuo, kad apie veiksmus sprendžiama pagal jų padarinius, t.y. su jo konsekventiniu pobūdžiu.[4] Bet kuri konsekventizmo forma etinę vertę galiausiai susieja su dalykų padėtimi. (Utilitarizmo, kuris yra konsekventiškas ir orientuotas į

gerovės valstybę[5], atveju ta vertė siejama su gerovės, įkūnytos dalykų padėtyje, skirtumais). Rezultatas yra tas, kad utilitarizme veikimas yra antrinis: mūsų, kaip veikėjų, pamatinis etinis santykis su pasauliu – būti pageidaujamų arba nepageidaujamų padarinių priežastimi. Mūsų pagrindinis etinis rūpestis yra stengtis kiek galime, kad pasaulyje būtų daugiau, o ne mažiau gerovės ar naudos, ir anot paprasčiausio utilitarizmo varianto, mes turėtume tiesiog veikti kuo efektyviau, kad taip atsitiktų. Klausimas, kokie priežastiniai svertai mums pasiekiami konkrečiu momentu. Kartais priežastiniai ryšiai, kuriais galiu įtakoti padarinius, nusidriekia per kitų žmonių veiksmus,[6] tačiau tai nepadaro ypatingo skirtumo. Čia tiesiog klausiama, kokie pokyčiai atneša daugiausiai gerovės. Tai reiškia, kad kai kurios dalykų padėtys pasirodo besančios mano rūpestis, kadangi aš galiu jas paveikti ir taip prisidėti prie gerovės, o remiantis neutilitaristiniu požiūriu jos būtų kažkieno kito rūpestis. Dar daugiau, kadangi suinteresuotųjų (beneficiaries) klasė didesnė negu veikėjų, yra situacijų, kurios pasirodo besančios kažkieno rūpestis, tuo tarpu neutilitaristiniu požiūriu jos neturėtų rūpėti niekam.

Šie svarstymai išryškina dar vieną skirtumą tarp utilitarizmo ir kontraktinės pakraipos etikos, ir vėl – remiantis pačiu paprasčiausiu ir natūraliausiu tų teorijų supratimu. Utilitarizmo reikalavimai maksimizuoti gerovės gausinimą beribiai. Nėra jokios ribos tam, ką konkretus asmuo galėtų daryti, kad patobulintų pasaulį, riboja nebent laikas ir jėgos. Be to, kadangi ryšiai tarp galimos dalykų padėties ir bet kurio asmens veiksmų yra neapibrėžti, reikalavimai tampa neriboti dar ir kita prasme – dažnai nėra aiškios ribos tarp reikalavimų man ir reikalavimų kažkam kitam. Utilitarizmo teoretikai bando (skiriasi tik entuziazmo laipsnis[7]) *grąžinti* apribojimus, nusakančius, kokių veiksmų gali būti pareikalauta iš konkretaus individo: pavyzdžiui, jie sako, kad paprastai būna daugiau naudos, kai ypatingai rūpiniesi savo paties vaikais arba kad kartais pailsi nuo gerų darbų. Kontraktinės etikos šalininkai, taip pat daug kitų, kurie nepriklauso nė vienai šių pakraipų, reikštų nepasitenkinimą teigdami, kad tai vėl į pirmą planą iškelia senus ginčus: mano teisės savų vaikų atžvilgiu ir mano paties laikas nėra jų nuosavybė, taigi jie negali man jos sugrąžinti.

Būtent idėja, kad turėtų būti ribos, kaip sako Johnas Rawlsas, „įsipareigojimo vadžioms" (strains of commitment), padėjo jam sukurti savąją teoriją – ligi šiol turtingiausią ir sudėtingiausią kontraktinės etikos sam-

pratą.[8] Rawlso teisingumo teorija veikiau siekia atrasti socialinį ir politinį gyvenimą, o ne individualų elgesį valdančius principus. Bet ji pradeda nuo moralinio pagrindo bei turi svarbių pasekmių grynai moralinei minčiai.

Rawlso teorijoje vystoma paprasta mintis: sąžiningai tvarkoma sistema yra ta, kurios dalyviai gali susitarti nežinodami, kiek naudos gaus iš to asmeniškai. Ši idėja išvystoma į hipotetinį „pirminės padėties" (original position) modelį, pagal kurį žmonės renkasi socialinius principus būdami už „nežinojimo šydo" (veil of ignorance), kuris paslepia jų pačių būsimą socialinę padėtį ir tikrai – jų individualius skonius bei interesus. Jis nepaslepia bendrų teiginių, tokių kaip socialinių mokslų atradimai, taigi individai turi šiokios tokios informacijos, kuria gali remtis, bet jokios informacijos, kuri leistų nors vienam atsidurti pranašesnėje padėtyje. Taigi šis nežinojimas yra mažiau radikalus negu turėtas omenyje kalbant apie kantišką žmonių, besirenkančių kaip racionalūs veikėjai „ir ne daugiau", idėją ankstesniame skyriuje.[9] Dalyviai turi šiomis aplinkybėmis padaryti savanaudišką sprendimą apie socialinę tvarką. Sąlygos spręsti nėra jiems palankios, kadangi jie nežino, kas jie patys yra, tačiau tai reiškia, kad rinkdamiesi jie neatsižvelgia į jokius geranoriškumo ar altruistinius principus. Čia Rawlsas neturėtų būti interpretuojamas kaip bandantis išvesti socialinį teisingumą iš asmeninio savanaudiškumo. Dalykas tas, kad savanaudiškas pasirinkimas nežinant savo tapatybės yra sumanytas kaip svarbiais aspektais modeliuojantis nesavanaudišką, arba moralinį, pasirinkimą įprastomis žinojimo sąlygomis.

Po svarstymų „pirminės padėties" sąlygomis dalyviai priima du pamatinius teisingumo principus:

> Kiekvienas asmuo turi vienodą teisę į didžiausią laisvę, suderinamą su tokia pat kitų laisve ...
> Su socialine ir ekonomine nelygybe turi būti tvarkomasi taip, kad ji (a) būtų naudingiausia esantiems blogiausioje padėtyje ir (b) būtų susieta su pareigomis bei padėtimis, kurios sąžiningomis lygių galimybių sąlygomis būtų atviros visiems.[10]

Antrasis principas remiasi idėja, kad dalyviai savo diskusijose naudos „maksimino" taisyklę, kuri ranguoja alternatyvas pagal blogiausias pasekmes. Tai išskirtinis Rawlso teorijos bruožas. Šio principo pasirinkimas „pirminės padėties" sąlygomis, kaip mano Rawlsas, remiasi ne

kokiu nors asmeniniu konservatyviu dalyvių tendencingumu (jie negali atsižvelgti į savo simpatijas ta ar kita kryptimi), bet ypatingu pasirinkimo pobūdžiu, kurio esmė yra ta, kad dalyviai nežino jokių tikimybių, kad jie neturi didelio intereso gauti minimumą viršijančią naudą ir kad blogiausios pasekmės susijusios su „grėsminga rizika", su kuria niekas negalėtų taikstytis.

Taip išreiškiamos kai kurios svarbios idėjos apie pamatines gėrybes – pavyzdžiui, kad vergija paprasčiausiai nepriimtina, kad ir kokią naudą ji neštų. Iš tikrųjų, kaip rodo bet kokio tikimybės skaičiavimo atmetimas Rawlso koncepcijoje, jis yra ištikimas išvadai, kad nepriimtina net labai mažą skaičių vergų turinti visuomenė. Tai būtų sveikintina teisingumo teorijos išvada, tačiau ji natūraliai neplaukia iš racionalaus pasirinkimo nežinojimo sąlygomis modelio. Jei mus domina būtent savanaudiškas racionalus pasirinkimas, sunku suprasti, kaip galima išvengti tikimybių klausimo arba kaip galėtume nelaikyti racionaliu kokios nors sistemos pasirinkimo, jei tikimybė galiausiai tapti vergu būtų pakankamai maža, o gaunama nauda pakankamai didelė. Dėl tokio pobūdžio priežasčių sprendimo-teorinis (decision-theoretical) arba racionalus-pasirinkimo (rational-choice) elementas Rawlso teorijoje buvo smarkiai kritikuotas.

Kyla kitas svarbus klausimas: kokios yra gėrybės, kurių atžvilgiu dalyviai priima racionalų sprendimą. Įprasta, kad racionalaus pasirinkimo teorija paprastai remiasi nauda arba individualia gerove, kurios priklauso nuo veikėjo preferencijų ir skonio (vėliau pamatysime, kad utilitaristų rankose gerovės klausimas praranda savo paprastumą). Tačiau sutarties dalyviai nežino apie savo individualias preferencijas ar skonius, taigi jie negali tuo pasiremti. Rawlsas priverčia savo dalyvius rinktis pagal „pirminių gėrybių" sąrašą – laisvė ir galimybės, pajamos ir gerovė, savigarbos pagrindas. Tokias gėrybes pateikia požiūris, kurį jis vadina „plonąja gėrio teorija"; idėja ta, kad tai yra gėrybės, kurių norės kiekvienas, kuris ko nors nori. Pirminių gėrybių sąrašas neatrodo labai įtikinančiai, tarsi jis būtų buvęs surinktas remiantis vien tuo, kad šie dalykai yra vieninteliai būtini siekiant bet ko. Taip pat sunku suprasti, kaip dalyviai gali nesusimąstyti (turėdami žinojimą apie bendruosius socialinius faktus), kad kai kurios iš šių pirminių gėrybių, ypač pinigai, vienose visuomenėse svarbesnės negu kitose.

Kam iš viso įvestos pirminės gėrybės? Techniškai nėra neįmanoma, kad dalyviai pasirinktų vieną arba kitą socialinę padėtį neturėdami jokių

žinomų konkrečių preferencijų. Galėtume įsivaizduoti, kad jie (t.y. visi, kad ir kas jie pasirodytų esą) pasirenka situaciją, kurioje gauna daugiau iš to, kam jie teikia pirmenybę toje konkrečioje situacijoje, negu gautų iš to, kam atiduotų pirmenybę susiklosčius kitai situacijai. Kaip matysime, kaip tik tai daro R. Hare'as konstruodamas utilitaristinę teoriją. Tokie palyginimai iš tiesų gali būti nerealistiški, bet Rawlsas ne dėl to prieštarauja jų vartojimui savo „pirminės padėties" modelyje. Veikiau jis atsisakė leisti savo dalyviams mąstyti tokiais terminais: kam mes atiduotume pirmenybę įvairiose socialinėse situacijose. Jo dalyviai vengia, kaip iš tikrųjų ir mes visi, laikyti situaciją priimtina vien dėl to, kad, jei jau būtų į ją įtraukti, jie laikytų ją priimtina (savąjį vengimą mes pastebėjome jau anksčiau, kalbėdami apie „realius interesus"). Taigi net jei socialiniai mokslai praneštų mums (kas labai mažai tikėtina), kad dauguma vergų yra patenkinti būdami laisvi nuo laisvės, tai neduotų pagrindo dalyviams pasirinkti vergiją: laisvų, laisvai besirenkančių santvarką žmonių požiūriu tai ne variantas. Rawlsas pasako tiesos, iš tikrųjų jis yra teisus, įtraukdamas tokius įsitikinimus į savo etinę teoriją, tačiau racionalaus pasirinkimo, vykstančio išskirtinėmis nežinojimo sąlygomis, procedūra nėra geriausias būdas jiems išreikšti. Pirminės gėrybės, matyt, gali būti geriausiai suprastos fundamentalios etinės asmens teorijos požiūriu ir Rawlsas pats dabar pasuko ta kryptimi.[11]

Formaliai kalbant, pats utilitarizmas yra vienas iš kontraktinės etikos pasirinkimų. Jeigu kontraktyvistinio pobūdžio klausimas keliamas ištiso klausimų rinkinio, kaip Rawlso atveju, o ne konkrečių principų ar praktikos atžvilgiu, tai ieškodami atsakymo dalyviai gali pasirinkti tam tikrą utilitaristinę sistemą. Turint omenyje tipiškus skirtumus tarp šių dviejų mąstymo būdų išvadų, tai nelabai tikėtina, tačiau pati procedūra tokios galimybės neatmeta. Įsivaizduokite kokius nors žmones, kurių prašoma pasirinkti principų rinkinį. Jie apginkluoti naudos kategorija (o ne pirminių gėrybių lentele), jokių kitų apribojimų renkantis nėra, išskyrus tai, kad jiems būdinga viena nežinojimo atmaina – jie nežino kuo bus pasaulyje, kurį valdys jų pasirinktieji principai. Tada idėja, jog tam tikri principai yra *nešališkai priimtini*, reiškia tą patį kaip būti principais, kuriuos pasirinktų kiekvienas, kuris tikėtų turįs tokias pačias galimybes būti vienu iš taip sukuriamo pasaulio narių (dabar matosi, kad reikia tik vieno besirenkančio žmogaus). Tai Johno Harsanyi požiūris, kurio rezultatas – principų rinkinys, maksimizuojantis vidutinę suinteresuotų žmonių

naudą. Tai panašu į kontraktyvistinę argumentaciją, bet rezultatas – utilitaristinis.[12]

Tačiau plačiausiai žinomi utilitarizmo variantai pradeda nuo idėjų apie gerovę arba žmonių interesus. Utilitarizmo projektas, kurio esmė yra įvertinti kiekvieno gerovę įvairių padarinių sąlygomis ir ją susumuoti, susiduria su rimtais techniniais, taip pat ir koncepcijos sunkumais. Pavyzdžiui, išskyrus paprasčiausius atvejus, ratas žmonių, kuriuos palies įvairūs padariniai, bus nevienodas ir žmonės, į kuriuos turi būti atsižvelgta pasirinkus vieną veikimo būdą, visai gali nepatekti į atsižvelgiamųjų ratą, jei pasirinktume kitą alternatyvą.[13] Bet čia nesigilinsiu į techninius sunkumus.

Aš jau anksčiau sakiau, kad utilitarizmui pagrindinis moralinis motyvas buvo geranoriškumas. Šis terminas neturi aiškių ribų ir gali būti klaidinantis, ypač jei su juo siejami šilti asmeninio prieraišumo jausmai arba, pavyzdžiui, bet koks jausmas, kurį žmogus natūraliai jaučia labiau vieniems, o ne kitiems žmonėms. Utilitaristų geranoriškume neglūdi jokie konkretūs prieraišumai, jis nuo to apsaugotas pagal atvirkštinės priklausomybės dėsnį. Utilitaristų geranoriškumas – terminas, žymintis pozityvų santykį su kito žmogaus troškimais bei pasitenkinimu, ir šis santykis būdingas geranoriškam žmogui tik dėl to, kad čia paliečiami kitų troškimai ir pasitenkinimas. Šiai idėjai reikia tam tikro apdorojimo tam, kad galėtų suvaidinti vaidmenį etinėje teorijoje, ir įvairūs teoretikai tai padarė skirtingai. Nagrinėdamas svarbų utilitarizmo klausimą – nešališką požiūrį į troškimų patenkinimą – aš aptarsiu įdomų utilitarizmo variantą, pasiūlytą R. Hare'o, kuris veikėjo santykį su kitų troškimais (ką neapibrėžtai pavadinau „geranoriškumu") interpretuoja pasitelkdamas įsivaizduojamo susitapatinimo sąvoką.

Hare'o teorija[14] pradedama nuo tam tikrų tvirtinimų apie moralinių sprendinių prigimtį: jie esą preskriptyvūs ir bendri. Terminas „preskriptyvūs" susijęs su kalba (4 skyriuje trumpai pakalbėjau apie jo galimą vartoseną, o 7 skyriuje pasakysiu apie tai daugiau). Preskriptyvi išraiška turi formą „tegu bus padaryta taip ir taip" ir Hare'as teigia, kad toks pasakymas, jei nuoširdus, išreiškia troškimą arba preferenciją. Be to, kiekviena preferencija gali būti išreikšta preskriptyviai; taigi kiekvienas veikėjas, kažkam atiduodantis pirmenybę, gali ištarti preskripciją. Vis dėlto veikėjas kol kas dar nėra įsipareigojęs ištarti *bendrų* preskripcijų – šios pasirodo tik moralinėje kalboje, konkrečiai – vartojant moralinį *pri-*

valau (ought). Taigi Hare'as netvirtina, kad bet kurio praktinio samprotavimo prielaidose dalyvauja *bendra* preskripcija. Kol kas mes su Hare'u sutariame, kad moraliniam mąstymui būdingų įsipareigojimų galima išvengti nepradedant moralinio samprotavimo.

Ištardamas bendrąją preskripciją – spręsdamas, kad privalau atlikti tam tikrą veiksmą – parodau pripažįstąs, kad kiekvienas privalo panašiai elgtis panašiomis aplinkybėmis. Konkrečiai, aš pripažįstu, kad taip privalėtų būti, jei būčiau tas, į kurį veiksmas nukreiptas. Todėl svarstydamas, ką privalau daryti, turiu atsižvelgti į tai, kaip jausčiausi būdamas tuo, kurį mano veiksmas palies; taip darydamas taikau „pasikeitimo vaidmenimis testą" (role reversal test) ir galvoju apie tai, kam atiduočiau pirmenybę, jei būčiau kito vietoje. Idealiu atveju aš turėčiau atlikti šį mintinį eksperimentą kiekvieno asmens atžvilgiu, tiksliau, kiekvienos jaučiančios būtybės, kurią mano veiksmas palies, atžvilgiu.

Pasikeitimo vaidmenimis testas būdingas ne tik utilitarizmui. Viena ar kita forma jis dalyvauja ir sprendžiant remiantis Kanto kategoriniu imperatyvu. Būtent utilitaristiniai rezultatai susiję su ypatinga ir radikalia interpretacija, kurią Hare'o teorija suteikia pasijutimo kito kailyje idėjai. Remiantis šia interpretacija, veikėjas realizuoja tai, kam jis atiduotų pirmenybę būdamas kito padėtyje, tik tuomet, jei jis po testo įgyja *aktualią* preferenciją, tinkančią hipotetinei situacijai. Vėliau sugrįšiu prie to, kodėl Hare'as laikosi šios idėjos, ir prie jos kritikos. Tačiau pirmiausia turime suprasti, kokį lemtingą vaidmenį ji suvaidina pereinant prie utilitarizmo. Jeigu kas nors idealiai nuo pradžios iki galo ir pagal reikalavimus atliktų tokį mintinį eksperimentą, tai iš tikrųjų įgytų preferencijas, kurios atitiktų kiekvieną preferenciją, būdingą kiekvienam, kurį svarstoma situacija liečia. Taip visos preferencijos būtų sukauptos viename individe. Kaip veikėjas galėtų spręsti, turėdamas tokią preferencijų sankaupą? Dabar tai tapo jo preferencijomis ir jis joms gali kelti tam tikrus racionalius reikalavimus, kurie, kaip manoma, taikomi pirmaasmeniam svarstymui. Bet dėl etinių priežasčių jis negali atsisakyti ar sumenkinti nė vienos preferencijos, įgytos susitapatinant su kitais, pagaliau jis taip pat negali atsisakyti nė tų, kurias turėjo iš pradžių, kadangi šis idealus refleksijos lygmuo turėtų kritikuoti bet kokius etinius pagrindus, ir nė vienas jų negali būti laikomas nekritikuotinu. Viskas, kas etiniu požiūriu duota idealiai reflektyviam veikėjui, yra pats besiplečiantis (additive) susitapatinimo procesas. Taigi, kai preferencijos jau pritaikytos pagal racionalius

kriterijus, kurie taikomi net ir pirmaasmeniams svarstymams, nelieka nieko kito, kaip palyginti jų santykinį stiprumą ir tuo remiantis pasirinkti iš įvairių pasekmių. Rezultatas bus utilitarizmas.

Ši struktūra lygiavertė vienai vadinamos „idealaus stebėtojo" teorijos versijai. Šioji postuluoja vieną visagalį ir geranorišką stebėtoją – galėtume jį vadinti Pasauliniu veikėju (World Agent), – kuris prisiima ir sujungia visas preferencijas. Kriterijumi, ką turėtume daryti (arba, anot netiesioginių šios teorijos versijų, kokias praktikas ar institucijas turėtume priimti), tampa tai, ką pasirinktų toks idealus stebėtojas. Kaip sako Hare'as, jo modelis prieina tokių pačių išvadų. Kita idealaus stebėtojo teorijos versija atsisako geranoriškumo sąlygos ir neteigia, kad stebėtojas iš tikrųjų prisiima kiekvieno preferencijas. Kaip rašo (galbūt šiek tiek keistai) Roderickas Firthas, kurio teorijos pristatymas gerai žinomas, stebėtojas yra „visagalis, nesavanaudiškas, beaistris, bet kitais atžvilgiais normalus". Ši teorijos versija, pagal kurią Pasaulinis veikėjas nesumuoja savyje įvairių preferencijų, o tiesiog apžvelgia jas iš šalies beaistriu žvilgsniu, neveda prie utilitarizmo. Utilitarizmas yra tik vienas iš kandidatų, kuris galėtų būti pasirinktas pagal šios teorijos kriterijus. Tačiau šia forma idealaus stebėtojo teorija susiduria su prieštaravimu. Juk jei stebėtojui nebūdinga jokia kita motyvacija, vien tik nešališkumas, nėra jokios priežasties, kodėl jis iš viso turėtų ką nors pasirinkti; o jei ta motyvacija nėra geranoriška arba pozityviai susijusi su jam žinomomis preferencijomis, tai jis taip pat sėkmingai gali pasirinkti paversti niekais kiek įmanoma daugiau preferencijų.[15]

Ankstesniuose tyrinėjimuose Hare'as nesiūlė tokio išsamaus hipotetinio susitapatinimo, bet tada jam iškilo „fanatiko" galimybės problema: kalbama apie žmogų, kuris buvo taip pasišventęs tam tikriems idealams, kad būtų priėmęs ir hipotetiškai nemalonius pasikeitimo vaidmenimis testo rezultatus. Pavyzdžiui, įsitikinęs nacistas galėtų priimti preskripciją „tegu mane nušauna, jei pasirodysiu besąs žydas". Hare'as galvoja, kad minties kelias, atvedęs jį iki utilitaristinės pozicijos, išsprendžia šią problemą. Nacistas, įsitraukęs į idealų mąstymo procesą ir susitapatinęs su žydu, hipotetinių situacijų atžvilgiu praras savo antisemitinę preferenciją ir kiekvieno žydo atžvilgiu ims iš tikrųjų atiduoti pirmenybę anti-antisemitizmui. Pats šis minties procesas taps utilitaristine antisemitizmo kritika. Žinoma, pripažįstama, kad realus rasistas gali atsisakyti dalyvauti tokiame minties procese, tačiau paties argumento tai nepakerta.

Hare'o tvirtinimai apie racionalios argumentacijos galią etikoje stulbinamai griežti. Kodėl fanatikas pirmiausia buvo traktuojamas kaip problema? Hare'as rašo: „Jeigu [fanatikas] galėtų klausytis ir suprasti visus argumentus bei pripažinti visus utilitaristo pateikiamus faktus ir vis dėlto toliau laikytis savo nuomonės, utilitarizmo gynyboje būtų pralaužta spraga“[16]. Iš pirmo žvilgsnio tai skamba kaip įsitikinimas, numatantis absoliučią gynybos galią – esi gerai apgintas, tik jei gali sutriuškinti kitą pusę. Tačiau tikrai įmanoma, kad tau besilaikant racionalios arba pagrįstos etinių įsitikinimų sistemos, vis dėlto būtų kitų žmonių, besilaikančių skirtingų etinių įsitikinimų, – tokių, kuriuos tu galėtum laikyti iš tikrųjų smerktinais, tačiau negalėtum įrodyti juos elgiantis prieštaringai arba klystant faktų atžvilgiu (pats Hare'as savo ankstesniuose darbuose taip manė). Dar įdomiau, tu gali galvoti, kad tam tikros pozicijos, besiskiriančios nuo tavosios, iš tikrųjų yra iracionalios, rasizmas – viena jų, bet kad jų iracionalumas nebūtinai gali būti parodomas kiekvienu atveju tais pačiais argumentais ar tam tikru argumentavimo modeliu, kuriuo remiasi tavo paties etiniai įsitikinimai. Rasizme gali glūdėti kažkas *ypatingai* iracionalaus.

Hare'o gynybos ir puolimo sulyginimas kyla iš dviejų šaltinių – vienas specifinis būtent jo požiūriui, o kitas būdingas daugeliui etinių teorijų. Bendra yra tai, kad šios krypties etinės teorijos lengvai gali būti suprantamos kaip puolamieji ginklai, nukreipti prieš prietarus, todėl jei pasirodo kokia nors svarbi ir joms atspari prietarų rūšis, tai išryškėja, jog jos nepajėgia atlikti savo misijos ir tada greičiausiai jų vietą užims kiti, – jei ne prietarai, tai etinė teorija, turinti didesnę puolamąją galią. Tam tikru mastu tai teisinga visų etinių teorijų atžvilgiu, nors tarpusavyje jos ir skiriasi pagal savo siekių agresyvumą.

Speciali Hare'o požiūrio į gynybą priežastis yra jo įsitikinimas, kad jo argumentai už utilitarizmą tiesiogiai priklauso nuo moralinių žodžių reikšmės. Iš tikrųjų, jei atsirastų žmogus, taisyklingai vartojantis moralės kalbą, bet nuosekliai atmetantis teoriją, spraga atsivertų *to tvirtinimo* gynyboje: tas tvirtinimas būtų ne tik paliktas be gynybos, bet ir sutriuškintas. Tačiau tvirtinimas neturi pagrindo. Negali būti įtikinamai parodyta, kad alternatyvios teorijos piktnaudžiauja arba klaidingai vartoja moralinę kalbą. Net jeigu būtų viena pagrindinė pačios „moralinės kalbos“ apibrėžtis ir net jeigu jos esmė būtų preskriptyvus bei bendras pobūdis, iš to savaime neišplauktų ši teorija. Esama interpretacijų, kitaip aiškinančių, ką reiškia

priimti preskripciją bei kaip suprastinas universalizuojamumas, ir tai veda prie skirtingų teorijų. Kaip rašė Johnas Mackie, yra įvairių universalizuojamumo laipsnių – mažiau kraštutinių negu griežčiausia jo forma, pateikiama Hare'o teorijoje, kuri bet kokius veikėjo skonius ar idealus nugramzdina į susitapatinimo mintinį eksperimentą. Mackie'o žodžiais tariant, „aiškinantis moralės kalbos reikšmę, pati pirmiausia pakopa yra atmesti grynai kiekybinius skirtumus kaip morališkai nerelevantiškus".[17]

Kasdieninė „pasikeitimo vaidmenimis" argumentų vartosena, ne tokia pretenzinga kaip bandymas jais pagrįsti visus moralinius svarstymus, dažnai į įsivaizduojamą susitapatinimą natūraliai įtraukia asmeninius skonius, bet atsiriboja nuo idealų ir etinių įsitikinimų. Darant tokią perskyrą išvengiama būdingo utilitaristinės minties judesio, kuris buvo vadinamas redukcija ir apibrėžiamas kaip „priemonė visus interesus, idėjas, siekius ir troškimus laikyti to paties lygio dalykais, visus traktuoti kaip preferencijas, galbūt ir skirtingo intensyvumo, tačiau kitais atžvilgiais panašias"[18]. Utilitaristai dažnai pradeda savo tekstus raginimu teikti visų interesams, o plačiau žvelgiant – ir idealams bei grynai skoniams, vienodą reikšmę. Tokia asimiliacija iškreipia dalykų proporcijas ne vienu požiūriu. Viena vertus, ji nepakankamai įvertina idealų arba etinių sampratų reikšmę ir reikalauja, kad veikėjas atsisakytų bet kokio principo ar gilaus įsitikinimo, jeigu preferencijų, kad ir kokios jos būtų, palankių priešingam veiksmui, suma yra pakankamai didelė. Asimiliacija nesuteikia mūsų įsitikinimams pakankamai svorio mūsų pačių skaičiavimuose. Tuo pačiu metu ji gali kitų žmonių įsitikinimams suteikti per didelį svorį. Hare'o mintiniai eksperimentai duoda argumentų prieš fanatikus rasistus, tačiau tai ne tie argumentai.

Visų pirma tikima, kad sumos turi būti teisingos. Suprantama, utilitarizmui būdinga rezultatus išvesti iš skaičiavimų, tačiau tokiose situacijose kaip ši pastarasis bruožas tampa ypač nepageidaujamas. Jeigu rasistiniai prietarai nukreipti prieš nedidelę mažumą, o dauguma gauna iš to pakankamai daug pasitenkinimo, tai situacija gali tapti lengvai pažeidžiama – gali iškilti klausimas, ar rasizmas negalėtų būti pateisinamas. Svarbu ne tai, ar labai tikėtina, kad taip atsitiks, bet tai, kad pats klausimas – kiek yra rasistų – negali pasirodyti priimtinu sumetimu svarstant rasizmo priimtinumą (priešingai Rawlso vergijos traktuotei). Bet svarbiausia, jog utilitaristų samprotavimuose kaip vienas iš sumetimų – nors, jei su-

ma teisinga, nelemtingas sumetimas, – iškyla ta aplinkybė, kad rasistas gauna tam tikrą pasitenkinimą iš žydų kentėjimų. Tačiau tai *iš viso* negali būti sumetimu. Tai nereiškia, kad į rasisto kentėjimus niekada neturi būti atsižvelgiama. Tai reiškia, neturi būti atsižvelgiama į jų kentėjimus, patiriamus būtent dėl rasistinių pažiūrų. Iš esmės Harsanyi savo sistemoje numatė sąlygą, kuri turėtų padėti dorotis su tokio pobūdžio problema – jis tiesiog pašalino „antisocialines" preferencijas iš skaičiavimo. Deja, nepaaiškino, kaip jos turėtų būti apibrėžtos; pagrindžiant sąlygą sakoma, kad čia kalbama apie antiutilitaristines preferencijas.[19]

Jau minėjau Hare'o teorijos reikalavimą, kad preferencijos, po to, kai jos sutelkiamos viename veikėjuje, turėtų būti modifikuotos pagal pirmaasmenio racionalumo kriterijus. Tai, į ką galų gale atsižvelgiama, yra nebūtinai faktinės veikėjų preferencijos (įskaitant jų faktines hipotetines preferencijas, t.y. preferencijas, kurios jiems faktiškai būtų būdingos hipotetinėse situacijose), o veikiau jų „tobulai apgalvotos preferencijos" (perfectly prudent preferences), tokios, kurioms jie atiduotų pirmenybę, jei būtų išsamiai informuoti ir mąstytų nuosekliai. Panašią sąlygą kelia ir Harsanyi. Moralinis mąstymas buvo sulygintas (abiejose teorijose skirtingai) su vieno individo iš anksto apgalvotais praktiniais sprendimais. Ką paprastam veikėjui racionalu daryti išmintingo praktinio proto požiūriu, nebūtinai atitinka tai, kam jis iš tikrųjų atiduoda pirmenybę – jis gali būti susipainiojęs arba nepakankamai žinoti. Čia įeina ir būsimų mūsų preferencijų pažinimas. Į mūsų dabar-dėl-tada (now-for-then) preferencijas (kaip jas sėkmingai pavadino Hare'as) turėtume įjungti ir tada-dėl-tada (then-for-then) preferencijas; pasak Hare'o, būdas, kuriuo tai darome, yra toks, kad mes žiūrime į faktines dabar-dėl-tada preferencijas kaip į pakaitalus, lygiai taip kaip reflektyvus veikėjas žvelgia į kitų žmonių preferencijas.[20] Dėl to iškyla daug painiavos. Čia tik noriu išryškinti, kaip Hare'o modelis traktuoja tas suneštines preferencijas.

Šis preferencijų tikslinimo procesas (galėtume sakyti – jų *idealizacija*) tinkamas modeliams, remiantis kuriais visos preferencijos teoriškai tampa vieno asmens preferencijomis, pavyzdžiui, remiantis idealaus stebėtojo teorija – Pasaulinio veikėjo preferencijomis. Tačiau tinkamas tik tuomet, jei modelis suvokiamas paraidžiui, o jei jis suvokiamas nors maždaug paraidžiui, paaiškėja, koks jis keistas. Bet kuris veikėjas, turėdamas tokius prieštaringus, konkuruojančius ir įvairiopai grindžiamus projektus kaip Pasaulinis veikėjas, jaustųsi (švelniai tariant) blogai. Kad

galėtų kaip nors įvertinti savo preferencijų rinkinį pagal reikšmingumą, jam reikėtų vertybių arba antros eilės troškimų viseto. Bet jeigu Pasaulinis veikėjas turi nors vieną iš šių (ir dar atpažįstamą preferencijų junginyje), tai jis ir vėl turi perdaug. Tiesa yra ta, kad šis preferencijų junginys yra paprasčiausiai nesuprantamas, nebent čia būtų kalbama apie *skirtingų žmonių* preferencijas. Pasaulinio veikėjo modelis reikalauja užmiršti tą faktą, žvelgti į etinį pasaulį kaip į preferencijų jūrą. Panašiai elgiasi visos utilitarizmo formos. Ši idėja dažnai kritikuojama etinių padarinių požiūriu, tačiau pagrindinis prieštaravimas yra tas, kad kaip pasaulio interpretacija ji visiškai neprasminga. „Asmenų skirtingumas," – kaip sako John Findlay, – yra „pamatinis moralės faktas".[21]

Kai utilitarizmas suprantamas ne taip drastiškai, kaip remiantis Pasaulinio veikėjo modeliu, preferencijų idealizacija tampa mažiau tinkama procedūra. Neabejotinai ji tinkama ne *vien* dėl to, kad veikėjo preferencijos remiasi klaidinga informacija. Ji bus tinkama, jei tos preferencijos paskatinto veiksmo padariniai bus tokie, kad veikėjas ir kiti gaus mažiau naudos, negu būtų gavę iš veiksmo, kilusio iš patikslintų preferencijų. Panagrinėkime pavyzdį. Jei utilitaristinė administracija veikia remdamasi ne tuo, ko žmonės labiau nori, o tuo, ko jie norėtų, jei būtų geriau informuoti, gali atsitikti, kad tie, vardan kurių ji veikia, visada liks nepatenkinti administracijos darbo vaisiais – juk jie gali niekada neišbristi iš savo klaidų, taigi niekada iš tikrųjų neatiduoti pirmenybės tiems poreikiams, kuriuos patenkinti stengiasi politikai.

Abejotinas idealizacijos vaidmuo utilitaristinėje teorijoje susijęs su mano jau minėta redukcija – interesų suvedimu į preferencijas. Idealizacija, arba tikslinimas, tinka tada, kai galvoji apie kitų interesus, – žmogus gali klysti dėl savo interesų ir tai yra vienas svarbiausių žmogaus interesų ypatumų. Svarbu ne tai, ar gali, galvodamas apie kito interesus, tikslinti jo preferencijas, o tai, ar gali veikti pagal tuos patikslinimus tuo atveju, kai žmogus, apie kurį galvoji, nepripažįsta tų patikslinimų. Bet jeigu tau paprasčiausiai rūpi, kiek pasaulyje bus patenkintų preferencijų, klausimas bus kitoks: ar konkrečiu atveju idealizacija vis dėlto sukurs daugiau naudos. Galime matyti, kaip šiuos du skirtingus klausimus natūraliai kelia dvi skirtingos politikos sampratos.

Idealizacija nevienareikšmiškai susijusi su pačiu pasikeitimo vaidmenimis testu. Kaip matėme, ji gali būti sėkmingai taikoma Pasaulinio veikėjo svarstymuose, šiam jau perėmus visas preferencijas. Vis dėlto tai

prieštarauja pradinei prasmei, rekomendavusiai mintinius susitapatinimo su kitais eksperimentus. Pradinis klausimas buvo toks: „kaip aš jausčiausi, jei būčiau kito vietoje?". Hare'as jį interpretuoja kaip lygiavertį klausimui „kaip jaustųsi jis?"; pastarajame nelieka nė vieno iš pradinių *aš* (situacijos sąlygiškumas čia suprantamas kaip žinomame atsakyme į pastabą „Jei aš būčiau buvęs Rooseveltu, nebūčiau padaręs visų tų nuolaidų Stalinui": „Nebūk kvailas, jei tu būtum buvęs Rooseveltu, būtum padaręs viską, ką Rooseveltas padarė"). Bet jeigu būtent toks turėtų būti (visiško) susitapatinimo mastas ir jei kito preferencijos yra klaidingos, tai preferencijos, kuriomis persiimu, yra tiek pat klaidingos. Jeigu svarbu *susitapatinimas*, jos tokios ir turėtų išlikti. Tačiau išeina, kad mano visiškas, asmeniui palankus susitapatinimas (sympathetic identification) su juo baigiasi tuo, kad imu tobulinti jo preferencijas. Tai glausta tiesos apie visą utilitaristinę politiką iliustracija: geranoriškumas gauna kredencialus iš palankumo ir perduoda juos paternalizmui.

Dabar turėtume grįžti prie priežasčių, dėl kurių, remiantis Hare'o interpretacija, kiekvienas idealiai reflektyvus asmuo paverčiamas savotišku Pasauliniu veikėju. Šio reiškinio šaknis galėtume įžvelgti santykiuose, Hare'o nustatomuose tarp dviejų teiginių, kurie iš pirmo žvilgsnio yra labai skirtingi: Aš dabar atiduodu pirmenybę, kurios stiprumas S, tam, kad jeigu man susiklostytų tokia situacija, X turėtų veikiau įvykti negu ne. Jeigu man susiklostytų tokia situacija, aš S stiprumo laipsniu pasirinkčiau, kad X turėtų veikiau įvykti negu ne.

„Aš tvirtinu ne tai," – rašo Hare'as, – „kad šie teiginiai yra tapatūs, bet kad aš negaliu žinoti, jog (2) yra teisingas ir kaip tai atrodytų, jeigu (1) nebūtų teisingas"[22]. Hare'o tvirtinimas susijęs su žinojimu: aš negaliu žinoti, jog tam tikroje situacijoje tam tikro stiprumo pirmenybę atiduočiau tam, kad X turėtų įvykti, nebent tokio paties stiprumo pirmenybę dabar atiduodu tam, kad, susiklosčius tam tikrai situacijai, X turėtų įvykti.

Su šiuo tvirtinimu sunku sutikti, net jei hipotetinės situacijos *Aš* esu tiesiog *Aš*, kaip tais atvejais, kai perkame draudimą ar darome kitus iš anksto apgalvotus sprendimus. Aš iš tikrųjų žinau, kad jei mano namas užsidegtų, aš kiek įmanoma stipriau norėčiau, kad mano šeima ir aš išsigelbėtume iš jo. Kadangi esu saikingai racionalus veikėjas, imuosi tam tikrų veiksmų dabar, siekdamas užtikrinti, kad susiklosčius tokiai situa-

cijai galėtume išsigelbėti; ir šis veiksmas, žinoma, kyla iš dabartinės mano preferencijos. Bet jokia prasme dabartinė iš anksto apgalvota preferencija nėra tokio paties stiprumo kaip toji, kokią (paliekančią galvoje vienintelę mintį ir motyvą) turėčiau, jeigu namas iš tikrųjų užsidegtų, ir būtų neracionalu manyti, kad turėtų būti kitaip. Pirmiausiai jos stiprumą lemtų įsivaizduojamos situacijos tikimybė. Mintinio eksperimento, atliekamo pagal radikalią pasikeitimo vaidmenimis testo versiją, atveju galėtume sakyti, kad įsivaizduojamos situacijos tikimybė visada lygi nuliui, kadangi kalbama apie tikimybę būti kažkuo kitu. Taip sakyti nesąžininga, kadangi eksperimentas siejamas su situacijomis, aprašomomis bendrais terminais, taigi čia klausiama apie tam tikrą bendrą aprašą, o ne apie buvimą kitu individu absoliučia prasme. Vis dėlto daugeliu atvejų tikimybė vis tiek bus lygi nuliui; bet kuriuo atveju tikimybė neturėtų dalyvauti argumentacijoje. Turint tai omenyje, atrodo dar mažiau tikėtina, kad išvestinė preferencija turėtų būti tokia pat stipri kaip ir preferencija jau susiklosčius atitinkamai situacijai. Iš esmės net neaišku, ką reiškia būti ar nebūti, kadangi nėra jokio nepriklausomo išvestinės preferencijos stiprumo kriterijaus.

Tai nereiškia, kad nesama skirtingo stiprumo preferencijų, paremtų nuoširdaus susitapatinimo su kitais. Žinoma, esama, ir jos yra pamatinės etiniam patyrimui. Reikalas tas, kad supratimas, susitapatinimas ir preferencija nėra tarpusavyje susiję, remiantis Pasaulinio veikėjo modeliu. Matydamas skaudžią kažkieno nelaimę, jeigu esu humaniškas žmogus, pajusiu kitas nustelbiančią preferenciją padėti jam kiek galiu. Tam padeda įsigilinimas į tai, kaip kitas jaučiasi, tam tikrą vaidmenį čia vaidina ir mintis apie tai, kaip pats jausčiausi, jei tai arba kas nors panašaus atsitiktų man. Mano žinojimas, ko kažkas nori (tarkime, kad turėčiau padėti jam išsigelbėti nuo gaisro), sukelia manyje, jei man būdinga humaniška nuostata, norą padėti jam išsigelbėti nuo gaisro. Taigi šioje situacijoje esama keturių svarbių tiesų apie mane. Pirma, aš žinau, kaip jis jaučiasi ir kad jis nori pagalbos. Antra, aš žinau, kad jei man susiklostytų tokia situacija, turėčiau norėti, kad kas nors padėtų. Trečia, aš turiu preferenciją dabar, savyje, kad man būtų padėta susiklosčius tokiai situacijai. Ketvirta, turėdamas humanišką nuostatą, aš noriu jam padėti. Pagal Hare'o modelį, pirmasis yra lygiavertiškas antram, kadangi laikoma, kad *buvimas tokioje situacijoje* reiškia visišką panirimą (tai labai aiškiai išryškina, kokia radikali ši interpretacija; kasdieniame gyvenime jie nelai-

komi lygiaverčiais ir daugelis galimų komedijų kyla juos supainiojus). Be to, remiantis Hare'o modeliu, jei trečias nėra teisingas, tai negaliu žinoti antro; ir pagaliau „turėti humanišką nuostatą" reiškia būti pasirengus racionaliems pirmaasmeniams skaičiavimams, pagal kuriuos tos perimtos preferencijos įgyja joms derančią reikšmę (mano patogumo ir panašių dalykų atžvilgiu).

Šie ryšiai negali visi kartu būti teisingi. Nuoširdaus supratimo, kaip dabar dažnai vadinama – „empatijos," veikimas buvo plačiai nagrinėtas moralės filosofijos istorijoje ir susilaukė įvairių aiškinimų. Tačiau vienas dalykas juose turi būti teisingas – tai, kad įžvalgus kito jausmų supratimas, kokį susidaro palankus asmuo, yra didele dalimi toks pat, kaip ir sadistiško ar žiauraus asmens supratimas; tai vienas iš būdų, kaip atskirti žiaurų nuo žvėriško ar abejingo. Bet žiaurus žmogus yra tas, kuris neturi preferencijos teikti pagalbą (jis nėra tas, kuris turi preferenciją padėti, bet kurio stipresnė preferencija yra mėgavimasis kito kančia). Vis dėlto jis *žino*. Hare'as iš esmės apie tą sąryšį sako, kad tai yra „konceptualinė tiesa, ta „žinau" prasme, kurios reikalauja moralinis mąstymas".[23] Tačiau moralinis mąstymas nereikalauja jokios „žinau" prasmės, išskyrus žinojimą, ir tiesa, tegu ir ne konceptualinė, yra ta, kad bet kuris žinojimas, kuriuo moralinis mąstymas gali naudotis, gali atsisukti prieš jį.

Aš nagrinėjau šį klausimą, kadangi etinei minčiai svarbus palankumo ir pasikeitimo vaidmenimis testo (tai nebūtinai sutampantys dalykai) veikimas; kita, dar labiau tiesioginė priežastis ta, kad šie dalykai dalyvauja Pasaulinio veikėjo modelyje – įtakingoje utilitarizmo interpretacijoje. Tai ne vienintelis utilitarizmo modelis, kitos jo versijos išvengs dalies šiam modeliui tekusios kritikos. Tačiau idėja prisiimti pasaulio norus bei kančias ir, bent jau idealiame lygmenyje, jausti visus jo skausmus bei malonumus lygiai taip kaip savus yra pamatinė utilitarizmo motyvacija – šiuo požiūriu priešprieša kontraktinio pobūdžio teorijoms aiški – ir Hare'o Pasaulinio veikėjo modelio versija ypatingai aiškiai išryškina, ką šis modelis reiškia.

Utilitarizmas yra ambicingiausia iš išlikusių etinių teorijų. Ji siekia duoti apibrėžčiausius rezultatus ir nori juos tvirčiausiai supriešinti su kasdieniais etiniais įsitikinimais. Toliau turime pažvelgti į utilitarizmo ir kitų etinių teorijų ryšį su praktika. Kodėl iš viso tokioms teorijoms turėtų būti priskiriama kokia nors svarba?

6

Teorija ir prietarai

Etinės teorijos turi nuo kažko pradėti. Anksčiau aptariau tai, kaip jos pradeda tiesiog iš anapus etikos. Taip pat kalbėjau apie idėją pradėti iš etikos vidaus, bet grynai nuo moralinių žodžių reikšmės. Visus šiuos bandymus laikau daugiau ar mažiau neįtikinančiais, o kai kuriuos iš viso atmestinais. Daugelis sutiks su tokiais apibendrinimais, įskaitant ir tuos filosofus, kurie siekia sukurti etinę teoriją. Jie taip pat turi nuo ko nors pradėti ir vienintelis likęs pradžios taškas yra pats etinis patyrimas.

„Etinis patyrimas" gali reikšti daugelį dalykų. Moralės filosofija gali pradėti nuo to, kaip mes patiriame savo etinį gyvenimą. Tokia filosofija apmąstytų tai, kuo mes tikime, ką jaučiame, kuo neabejojame; kaip elgiamės su įsipareigojimais ir kaip pripažįstame esą atsakingi; kaltės ir gėdos jausmus. Tai būtų etinio gyvenimo fenomenologija, galbūt gera filosofija, bet vargu ar ji galėtų pasiūlyti etinę teoriją. Etinės teorijos, besirūpinančios kriterijais, yra linkusios pradėti nuo kokio nors vieno etinio patyrimo ar įsitikinimų aspekto. Įprastu požiūriu, etinė teorija – tai teiginių sistema, kuri, kaip ir mokslinė teorija, viena vertus, duoda mūsų įsitikinimų karkasą, antra vertus, kritikuoja arba persvarsto juos. Taigi ji pradeda nuo mūsų įsitikinimų, tačiau gali juos pakeisti kitais.

Tie pradiniai etiniai įsitikinimai šiuolaikinėje filosofijoje dažnai vadinami *intuicijomis*, tačiau šis terminas jau nebesiejamas su tomis prasmėmis, kurios kažkada būdavo vesdinamos iš jų. Intuicija būdavo laikoma intelekto sugebėjimu pasiekti abstrakčias tiesas, ir jos taikymas etikoje

susijęs su idėja, kad etines tiesas toks sugebėjimas gali pagauti *apriori*. Filosofai, naudoję šį modelį,[1] skyrėsi įvairiais požiūriais priklausomai nuo to, kokias sąvokas laikė priklausančiomis intuityviai duotoms tiesoms (pavyzdžiui, ar tai turėjo būti gėris, ar pareiga), ar tos tiesos buvo dalinės, ar labai bendros. Tačiau vartodami intuicijos sąvoką, visi jie manė, kad būdas, kuriuo etinės tiesos pagaunamos, labai panašus į tą, kuriuo pagauname matematines bei kitas būtinas tiesas. Intuityviai pagaunamos etinės tiesos būtų galėję tapti etinės teorijos pradžios tašku, jeigu būtų buvę ketinta pasiūlyti etinę teoriją, bet faktiškai ne visi intuicijos šalininkai ieškojo etinės teorijos, kadangi pati intuicija turėjo teikti kriterijų ar veikiau panaikinti kriterijaus būtinumą.

Intuicijos modelį etikoje sutriuškino gausūs kritikai[2], ir stūksančios jo griuvėsių liekanos nepakankamai įspūdingos, kad skatintų prisiminti visa, kas su juo atsitiko. Trumpai tariant, pagrindiniai kaltinimai susiję su tuo, kad jam nepasisekė paaiškinti, kaip amžina tiesa galėtų pasitarnauti praktiniam svarstymui ir kad jis klydo, etines tiesas laikydamas būtinomis. Jeigu būtinos tiesos, tokios kaip matematinės, būtų tariamai paneigtos kitos kultūros atstovų, natūraliai imtume pirmiausia ieškoti geresnio vertėjo, o etinių įsitikinimų situacija yra visai kitokia. Svarbiausia, kad intuicijos, kaip sugebėjimo, pasitelkimas nieko nepaaiškino. Susidarė įspūdis, jog šios tiesos esti žinomos, bet nėra jokio kelio, kuriuo jos būtų pažintos. „Intuityvizmas" mažai ką paaiškina būtinų tiesų klausimu, o su etiniais įsitikinimais dar blogiau, ir vėl – dėl priežasčių, susijusių su kultūriniais skirtumais. Kad ir kaip mažai apie jį žinotume, apie etinius įsitikinimus ir jų kultūrinius skirtumus jau žinome pernelyg daug, kad priimtume modelį, sakantį, jog tai negali būti paaiškinta.

Taigi etikoje nebekalbama apie intuiciją kaip sugebėjimą. Bet *intuicijos* – įsitikinimai, kurie tais laikais, kai buvo tikima tokiu sugebėjimu, buvo laikomi tiesiogiai jo duotais, – išliko etikos objektu. Tai spontaniški įsitikinimai – saikingai apmąstyti, bet dar neteorizuoti – apie atsakymą į kokį nors etikos klausimą, dažniausiai hipotetiniai ir suformuluoti bendrais žodžiais. Dažnai tai klausimai apie tai, ką daryti. „Ką turėtum daryti, jei kažką perjungęs galėtum nevaldomą troleibusą, lekiantį ten, kur jis tikrai užmuštų tris senus žmones, nukreipti kita kryptimi – ten, kur jis tikrai užmuštų vieną vaiką ir talentingą smuikininką?" Tai ne daugiau fantastiškas pavyzdys negu kitų siūlomi.[3] Bet intuicijos neturi būti iš-

reikštos atsakymuose į klausimus apie tai, ką daryti. Kai kurios iš jų gali būti pastebimos mūsų nusiteikime kokiai nors įsivaizduotai situacijai taikyti esmines etines sąvokas (tokios minėtos 1 skyriuje), nurodančias į dorybę arba veiksmą.

„Intuicijos" atgaivinimą šiame kontekste paskatino viena analogija. Turiu omenyje šios sąvokos vartojimą lingvistikoje ir kalbos filosofijoje nurodant tai, kad kalbos vartotojas spontaniškai sugauna, ką galima ir ko negalima pasakyti jo kalba, arba ką būtų teisinga pasakyti susiklosčius konkrečiai situacijai. Kompetentingas anglų kalbos vartotojas intuityviai suvokia, kad neteisinga (t.y. anglai taip nesako) pasakyti taip, kaip kartą girdėjau sakant vieną kalbos filosofą emigrantą: „Anglų kalboje mes nevartojame esamojo eigos laiko kalbėdami apie paprotį ar praktiką". Tokios intuicijos yra natūralios kalbos teorijos žaliava. Turime daug pagrindo manyti, kad turėtų būti galima sukurti tokią teoriją, paaiškinančią kalbos vartotojo internalizuotas taisykles, vien dėl to, kad kalbos vartotojas gali nedvejodamas atpažinti taisyklingus ir netaisyklingus savo kalbos sakinius, nors niekada nėra jų girdėjęs. Kaip pabrėžė Noamas Chomsky, mes darome tai nuolatos. Dar daugiau, kai kurių teoretikų, ypač Noamo Chomsky nuomone, jei bet kuris žmogus vaikystėje gali išmokti bet kurią žmonių kalbą, tai yra pagrindo tikėtis, kad galima sukurti teoriją apie taisykles, sudarančias visų natūralių kalbų pagrindą, – universalią gramatiką.

Kaip ši lingvistinė intuicijos koncepcija pritaikoma etikoje? Yra viena etikos sričiai priklausanti intuicijos rūšis, kuri neabejotinai atitinka šį modelį, nes ji yra tikslus šio modelio taikymas. Vartodami esminius dorybių bei veiksmo rūšių apibūdinimus, remiamės lingvistinėmis intuicijomis apie tai, kurioms situacijoms jie gali būti taikomi, kadangi tai tiesiog bendrosios kalbos su sudėtingomis taikymo taisyklėmis, sąvokos (kokias etines pasekmes lemia toks žmonių sugebėjimas vartoti šias sąvokas, skirtingas skirtingose kultūrose, nagrinėsime 8 ir 9 skyriuose). Taikant šios rūšies sąvokas ribiniams atvejams, kyla ginčai, galintys turėti rimtų praktinių pasekmių. Tokie ginčai žinomi iš teisės srities, kur gali būti klausiama, pavyzdžiui, ar konkretus veiksmas yra vagystė, ar ne. Teisės teoretikai nesutaria dėl tokio pobūdžio ginčų prigimties ir jų sprendimo būdo, vadinamieji teisiniai realistai numato didesnį ir atviresnį politinių sprendimų vaidmenį sprendžiant sunkius atvejus, bet visi sutin-

ka, kad tokie ginčai būtų galimi, turime turėti tam tikrą bendrą esminių ar pagrindinių atvejų supratimą. Tam tikru mastu lygiai taip turėtų būti ir ne tokios formalios struktūros etinėse diskusijose, kai vartojamos esminės sąvokos.

Kai kurios tradicijos ypač remiasi šia legalistine etinės minties pakraipa. Tai skatina objektyvistinę pažiūrą etikoje, kadangi taip etinių sąvokų samprata numato pagrindinius atvejus, o tų sąvokų taikymas sunkiais atvejais, nors ginčytinas ir etiniu požiūriu sunkiai sprendžiamas, apribojamas racionaliais kriterijais, pagal kuriuos įvertinama, kurie panašumai su pagrindiniais atvejais yra reikšmingi, o kurie ne. Tada galima racionaliai diskutuoti, ar konkretus sąvokos išplėtimas atitinka esminio principo taikymo pagrindiniams atvejams dvasią. Šio stiliaus argumentai katalikiškoje tradicijoje žinomi kaip kazuistika (nepalankioji termino prasmė buvo pelnyta reakcija į nesąžiningą šios technikos vartojimą). Kai kazuistika laikoma pagrindiniu etinės minties procesu, sunkumai kyla ne tiek dėl jos neteisingo taikymo, kiek dėl akivaizdaus fakto, kad esminių etinių sąvokų repertuaras įvairuoja priklausomai nuo kultūrų, laiko ir visada gali būti kritikuojamas. Jei kazuistika, taikoma konkrečiam vietiniam sąvokų rinkiniui, turi būti pagrindiniu etinės minties procesu, ją reikia plačiau paaiškinti. Ji turi tvirtinti, kad esama etinių kategorijų, kurios nėra vien vietinės. Gali būti sakoma, kad jos išplaukia iš žmogaus prigimties teorijos; tada būtume sugrąžinti prie 3 skyriaus klausimų. Gali būti sakoma, kad jos yra duotos kaip Dievo įsakymai arba apreiškimas; tokia paaiškinimo forma, jeigu jos nederinsime su argumentais, susijusiais su žmogaus prigimtimi, nenuves mūsų niekur kitur, vien į tai, ką Spinoza vadino „nežinojimo prieglobsčiu“. Kazuistinio metodo šalininkas galbūt galėtų paprasčiausiai vėl grįžti prie idėjos, teigiančios, kad atiduodame pirmenybę būtent toms kategorijoms, kurias paveldime. Tokio pasiūlymo privalumas tas, kad jis atsigręžia veidu į svarbią tiesą, tačiau neleidžia susidurti su ja *iš tiesų*, nebent būtų plačiau aptarta, kaip tos kategorijos gali būti kritikuojamos.

Kai dėmesį nukreipiame nuo esminių etinių sąvokų vartojimo ir tiesiog svarstome, kaip žmonės atsako į klausimus apie tai, ką etiškai teisinga daryti susiklosčius tam tikrai situacijai, analogija tarp gebėjimo atsakyti į juos „intuityviai“ (užtikrintai ir spontaniškai) ir lingvistinės kompetencijos pasirodo kur kas silpnesnė. Gebėjimas spręsti etinius klausimus iš tikrųjų reikalauja kokio nors paaiškinimo. Susiduriame su vis

kitokiomis situacijomis ir sprendžiantysis turi būti internalizavęs kažką, kas padeda jam ar jai reaguoti į naujus atvejus. Bet kas gali būti tas „kažkas“ nėra aišku. Ypač nėra akivaizdu, kad tai turėtų būti principas – kaip apibendrinimas ar diskursyviai formuluojamas aprašymas, nesiremiantis pernelyg neapibrėžtomis nuorodomis į laipsnį („per daug“, „subalansuoja“, „neskiria pakankamai dėmesio“). Iš tiesų kalbos filosofijoje diskutuojama, kokiu mastu pati lingvistinė kompetencija, ypač jos semantinė pusė, gali būti išreiškiama tam tikru taisyklių rinkiniu. Etiniu atveju neturime manyti, kad esama kokios nors aiškios, diskursyvios, žmonių gebėjimą daryti sprendimus apie naujas situacijas pamatuojančios taisyklės, kadangi čia šis klausimas iškyla kaip to gebėjimo paaiškinimo problema. Aristotelis manė, kad nėra tokios taisyklės, kad iš esmės remiamasi neapibrėžta nuomone, gebėjimu, būdingu panašiai išauklėtiems žmonėms, tam tikrus atvejus vertinti kaip tam tikrus kitus.

Wittgensteino pasekėjai tokį požiūrį linkę taikyti viso žmogiškojo išmokimo atžvilgiu. Tam tikra pamatine prasme jie turėtų būti teisūs: kad suprastum apibendrinančią diskursyvią taisyklę, turėtum taip pat kaip kiti vertinti panašumus. Tačiau ši gebėjimo pasiekti bendrų etinių sprendimų (tas pats, atrodo, tiks ir kitiems praktiniams sprendimams) samprata siekia toliau. Sugebėjimas matyti etinius panašumus reikalauja ne vien gebėjimo vartoti kalbą (taigi, remtis tokiu pačiu panašumų vertinimu), jis peržengia ribas to, kas gali būti išreikšta kalba. Tai neabejotinai teisinga ir Wittgensteino pasekėjai tą būtų numatę. Tačiau tai nereiškia (patys vitgenšteinistai šiuo požiūriu nėra užtikrinti), kad jokiu lygiu negalima paaiškinti šių žmogiškųjų nuostatų. Tai viso labo reiškia, kad norint paaiškinti nepakanka vien postuluoti kokią nors taisyklę, kurią ieškantis atsakymo į etinį klausimą internalizavo ir į kurią nesąmoningai atsižvelgia. Domėdamiesi gebėjimu reaguoti į naujas situacijas ir norėdami jį paaiškinti, nebūtinai turėtume tikėtis surasti tą gebėjimą pamatuojančią taisyklę.

Analogija tarp etinių ir lingvistinių intuicijų pasirodo labai silpna, kai susiduriama su intuicijų konfliktu. Kada konfliktuoja dviejų žmonių lingvistinės intuicijos, atpažįstame du skirtingus (tai trivialus skirtumas) dialektus; jeigu konfliktuoja to paties asmens intuicijos, tai reiškia arba netikrumą, kylantį iš to, kad sprendimas apie tai, ką sakyti susiklosčiusiomis aplinkybėmis, yra neapibrėžtas būtent kalbos požiūriu, arba kad kalbėtojas buvo mokytas dviem skirtingais dialektais. Nė vienu šių atvejų

nereikia kalbos teorijos, kad konfliktas būtų *išspręstas*. Lingvistinė teorija kai kuriuos konfliktus išspręs savo naudai. Tiesą sakant, ji išsprendžia kai kuriuos konfliktus net pasitelkdama idealizuotą intuicijos sąvoką, kadangi stebint, kaip žmonės realiai kalba, išryškėja daug nenuoseklumų, susijusių su kalbėjimo sąlygomis, ir būtent juos pašalina intuicijos, kaip reflektyvaus atsakymo į klausimą apie kalbą, koncepcija (kalbos teoretikai nesutaria dėl šio proceso teisėtumo masto). Be to, teorija, suformavusi principą apie tam tikrų intuicijų neįveikiamumą, neabejotinai turi teisę nekreipti dėmesio į kitas, konfliktuojančias, intuicijas. Nekreipti į jas dėmesio reiškia traktuoti jas, pavyzdžiui, kaip kalbėjimo anomalijas, arba, tarkime, kaip kalbos faktą, kuris turėtų būti aptariamas kaip vienetinis, nesietinas su jokiu bendru principu. Šios sampratos pačios yra teorinės tokių konfliktų įveikimo priemonės.

Kitaip yra etinių intuicijų atveju. Daug kas lemia, koks požiūris turi būti priimtas, ir etiškai savitas požiūris nebus paliktas vienas, kadangi jis susiję s su bet kuriais svarbiais klausimais arba kitų interesais. Čia teorijos tikslas nėra tiesiog ar pirmiausiai suprasti konfliktą. Turime kitų būdų – istorinių ir sociologinių – jam suprasti. Teorijos tikslas veikiau yra išspręsti konfliktą radikalesne prasme – ji turi pasiūlyti kokį nors įtikinamą pagrindą, dėl kurio turėtume pasirinkti tą, o ne kitą intuiciją. Klausimas, kurį turime aptarti, yra toks: kaip etinė teorija gali įgyti tokią įtaką?

Vienas prasmingas atsakymas į šį klausimą gaunamas priėmus tam tikras labai stiprias prielaidas. Tarkime, yra tam tikrų žmonių, kurie, pirma, nusprendė pasiekti susitarimo svarbiais etiniais klausimais, ir iš tikrųjų jiems labiau rūpi pasiekti susitarimo, negu išreikšti vienokią ar kitokią pasaulio etinę sampratą. Jie yra negrįžtamai angažavęsi gyventi glaudžiai susibūrus į vieną visuomenę.[4] Be to, nuspręsta pasiekti būtent susitarimo, taigi jų nepatenkintų tiesiog vieno įsitikinimų rinkinio įsivyravimas. Toliau, jie laiko tai uždaviniu, įpareigojančiu juos suformuluoti principus, kurie galėtų būti išsakyti viešai. Pagaliau, jie nori, kad šis procesas įtakotų diskusijas dėl problemų, kurios vėliau išplauks iš jau susitartų principų, tokių kaip tarpusavio konfliktai. Tokiomis aplinkybėmis jiems būtų protinga siekti sukurti etinę teoriją, taip pat jiems būtų protinga vadovautis metodu, kuris stengiasi išsaugoti kiek įmanoma daugiau jų intuicijų ir tuo pat metu duoda racionalią principų struktūrą, kuri padeda išsiaiškinti, kurių intuicijų turi būti atsisakyta

arba kurios turi būti pakeistos. Akivaizdu, kad tai reikia daryti abipusiai keičiant teoriją ir intuicijas tol, kol šios dvi pusės maždaug atitiks viena kitą. Tikslai, kuriuos čia aptariau, žinoma, yra kontraktinės teorijos, tokios kaip Rawlso, tikslai, o metodas yra kaip tik tas, kurį siūlo Rawlsas – stengtis pasiekti tai, ką jis vadina reflektyvia pusiausvyra tarp teorijos ir intuicijos.[5]

Šis metodas tinka konstruojant etinę teoriją, besiremiančią minėtomis prielaidomis, bet svarbu atkreipti dėmesį, kokios griežtos šios prielaidos. Jose glūdi nuomonė apie tai, kokie yra žmonės ir kaip veikia visuomenė – veikiau *gali* veikti, o ne veikia, kadangi gali būti, kad nė viena visuomenė kol kas neveikė taip, kaip reikalauja teorija, tačiau paties sumanymo požiūriu svarbu, kad tokia visuomenė bent galėtų būti galima. Prielaidose taip pat glūdi tam tikri idealai, atitinkamai tokio tipo teorija dvejopai atsispiria iš etinio pasaulio vidaus. Ji ne tik nuo pat pradžių numato, kad suinteresuotieji nori priklausyti tam tikram etiniam pasauliui, bet ir savo uždaviniu laiko tam tikro konkretaus tipo etinio pasaulio siekius (matėme tai 5 skyriuje, kur aptarėme Rawlso susitariančių pusių požiūrį į vergiją).

Šiose prielaidose įdomiai susiję faktinis ir idealusis aspektai. Viena vertus, kai kurios prielaidos tinka bet kuriai visuomenei, kita vertus, jose glūdi geresnės ir racionalesnės visuomenės idealai. Tarp jų – svarbi, kad ir ne aiškiai apibrėžta sąlygų, taikomų tam tikrai visuomenei – apibendrintai sakant, šiuolaikinei visuomenei – sritis, kurioje tai tampa tam tikru mastu etine, ne vien istorine koncepcija.

Pirmoje Rawlso procedūros dalyje yra vienas elementas, kuris turi tikti bet kuriai visuomenei – jos tikėjimai turėtų būti tam tikru laipsniu homogeniški ir ji turėtų turėti tam tikrus autoritetingus konfliktų sprendimo būdus, panaikinančius prievartą. Tačiau ji gerokai viršija šią minimalią sąlygą siekdama visuomenės, kur tie sprendimo būdai dažniausiai pasireiškia diskusijomis, orientuotomis į konsensą. Tai ne socialinė būtinybė ir svarbu ne tai, ar visuomenės gyvena taip, bet ar jos galėtų taip gyventi. Šiais aspektais Rawlso modelis yra *liberalus*. Be to, pagal reikalavimą, kad visuomenė išsakytų savo vertybes viešai pateikiamų principų rinkiniu, jis yra *racionalistinis*. Pakartosiu – nėra būtina, kad visuomenė pateiktų savo vertybes būtent taip, klausimas, ar ji tai sugebėtų. Šis siekis žengia žingsnį toliau negu minimalios liberalizmo prielaidos. Jame dalyvauja ne tik sutarimo siekiančios diskusijos siekis, bet ir

to, ką reiškia sutarimo siekianti diskusija, racionalistinė samprata, būdinga šiuolaikinėms visuomenėms ar bent jau filosofiniam ir sociologiniam jų įsivaizdavimui.

Dar vienas tolesnis žingsnis, viršijantis tai, kas gali būti vadinama *parodomuoju* (expository) racionalizmu, reikalauja, kad visuomenės principų konfliktai būtų sprendžiami pagal tokią pačią procedūrą. Padarius pirmą racionalistinį žingsnį, būtų galima likti su principais, kurie iš tikrųjų diskursyviai suformuluoti, bet nesusisteminti. Vėliau reikalaujama, kad visuomenė taip pat turėtų racionalistinę sprendimo procedūrą, konfliktų sprendimo metodą, kuris pats turėtų būti diskursyviai išskleistas. Kaip tik šio reikalavimo rezultatas – etinė teorija plačiausia prasme. Visa tai atmeta požiūrį, taip pat vadintą, tik skirtinga prasme negu ta, kurią aptarinėjome anksčiau, „intuityvizmu" – požiūrį, kuris siūlo principų arba etinių sumetimų rinkinį, tačiau sutinka, kad konfliktai tarp jų, bent iki tam tikro laipsnio, galėtų būti sprendžiami tik sprendžiant apie konkretų atvejį. Daugelis etinių teoretikų mano, kad tai pats protas iškelia reikalavimus siekti daugiau negu intuityvizmo – siekti išsamiau artikuliuotos etinės teorijos. Jie galvoja, kad tai, ką pavadinau racionalizmu, tiesiog išplaukia iš buvimo racionaliu.

Vienas svarbus šių sumanymų ir taip pagrįstos etinės teorijos siekis yra tas, kad visuomenė būtų *skaidri*, tai yra, kad etinių institucijų veikla neturėtų priklausyti nuo bendruomenės narių, nesuprantančių savo veiklos.[6] Šis reikalavimas, labai aiškiai priimtas Rawlso, natūraliai dera su liberaliu kontraktyvizmu, bet kartu jis taikomas kur kas plačiau. Jis brėžia perskyrą ne tiek tarp liberalų ir neliberalų, kiek tarp tų, kurie išlaiko radikalesnes Apšvietos pagimdytas viltis, ir tų, kurie jų nepuoselėja. Daugelis marksistinių teorijų, besiilginčių visuomenės, kuri gali apsieiti be iškreiptos sąmonės, įkūnija kurią nors šio reikalavimo versiją. Ši koncepcija gali padėti sustiprinti radikalią kritiką. Pavyzdžiui, gali kilti naudingas klausimas, kiek įprasti lyčių santykiai priklauso nuo primesto nežinojimo bei iškreipto supratimo. Radikalūs kritikai kartais įspraudžia tokį klausimą į pasipiktinimo dvasios kupiną ydingą ratą: jie demaskuoja iškreiptą sąmonę, kuri, kaip pasirodo, atpažįstama pagal tai, kad nepriima jų ideologijos. Kai kritika naudojama efektyviau, ji suranda kitų priežasčių, leidžiančių sakyti, kad žmonėms primetamas nežinojimas; tvirtinimas, kad tai nežinojimas, kaip ir tvirtinimas, kad jis primestas, tam tikru mastu tampa nepriklausomais nuo santykio su kritiko ideologija.

Tai sąlyga, kurią daugeliu įdomių atvejų sunku išpildyti, bet yra ir tokių, kurie neslepia savyje jokių sudėtingumų: blogos socialinės tvarkos melas yra tiesiog melas – apgavystės, apsimetinėjimai, išniekinta kalba, – kaip ir jų žiaurumas, brutalumas, yra niekas daugiau, tiesiog žiaurumas ir brutalumas.

Skaidrumo siekis pasirodo įvairiomis formomis, pretenzingesnėmis ir ne tokiomis pretenzingomis. Neaptarinėsiu čia klausimų, kuriuos jos kelia.[7] Pažymėsiu tik vieną svarbų dalyką: nors skaidrumas yra natūralus liberalizmo sąjungininkas, jo nepakanka racionalumui. Viena yra siekis, kad socialiniai ir etiniai santykiai iš esmės nesiremtų nežinojimu ar iškreiptu savęs supratimu, ir visai kita, kad visi juose glūdintys įsitikinimai ir principai turėtų būti formuluojami eksplicitiškai. Kad tai du atskiri dalykai, labai gerai matosi asmeniniuose santykiuose, kur tikėtis, jog jie nesiremia apgaule ir klaida, yra paprasčiausiai padoru, o manyti, kad jų pagrindas gali būti nusakytas visiškai aiškiai ir atvirai, yra idiotiška.

Besiremiantis minėtomis prielaidomis ir vystomas tokiu būdu, kontraktyvistinis sumanymas yra nuoseklus, kaip ir jam būdingas intuicijų panaudojimas siekiant reflektyvios pusiausvyros. Visa tai palieka neišspręstų svarbių klausimų: kaip šios prielaidos susijusios su realybe; kaip būtų palaikomas tokio lygio etinę savimonę turinčios visuomenės bendrabūvio saitas; kokioms dabartinėms visuomenėms šie siekiai būtų protingi? (Tikiuosi, tai iš dalies galėtų būti socialinio mokslo klausimai, bet nelabai aišku, kiek koks nors socialinis mokslas mums jau padėjo ieškant į juos atsakymo.)

Kartais prieš reflektyvios pusiausvyros metodą iškeliamas argumentas, kad intuicijos, kurioms ši teorija pritaikyta, atstovauja tiesiog vietiniams etiniams įsitikinimams, kurie gali nebūti teisingi. Kai sumanymas suprantamas taip, kaip aš jį išdėsčiau, šis prieštaravimas neveikia. Intuicijos pagal sumanymą turi atstovauti mūsų etiniams įsitikinimams, kadangi ieškoma *mūsų* etinio gyvenimo paaiškinimo, taigi esmė ne ta, kad jos būtų teisingos kokia nors pamatine prasme, o kad jos būtų mūsų. Be to, ne tik intuicijos, kurios formuoja teoriją ir pačios yra jos formuojamos, yra mūsų, bet ir, pirmiausiai, tokią teoriją įkvepiantys siekiai.

Vis dėlto, net jei priimame šio metodo prielaidas, išlieka problema, galbūt ta, kurią turi omenyje keliantysis klausimą, ar intuicijos, kurias patvirtina metodas, yra „iš tikrųjų teisingos". Problema yra tai, ką suvokiame *mes* vardu. Apibūdindamas teoriją aš minėjau „visuomenę" ir vi-

siškai aišku, ką tai reiškia, kai galvojame apie kontraktinę teoriją, kuri visų pirma yra socialinio teisingumo teorija. Tačiau etinis rūpestis peržengia tokias ribas, ką, žinoma, supranta ir Rawlsas, ir kai nukreipiame dėmesį anapus galimos politinės tvarkos, bet kuri konkreti visuomenės samprata tampa nebesvarbi; teorija tada pasiekia tą, kaip aš pavadinau, „natūralią apygardą", į kurią įeina kiekvienas galimas etinio susitarimo subjektas: kiekvienas moralinis veikėjas, kaip galėtų pasakyti teorija. Čia mes vėl grąžinami prie pradinių, kantiškųjų, universalistinių tokios teorijos rūpesčių.

Vienu požiūriu šie rūpesčiai atitinka kontraktinio sumanymo dvasią ir ką tik aptartąsias prielaidas. Liberalūs ir racionalistiniai jo siekiai išplečia ribas – taip, kad apimtų ne tik tuos, su kuriais mes iš tikrųjų turime susitarti, bet ir tuos, su kuriais etiniu požiūriu būtų pageidautina susitarti, o galiausiai ir kiekvieną, kuris galėtų egzistuoti ir su kuriuo galėtume įsivaizduoti besusitarią – racionalių veikėjų klasę, abstrakčios valstybės piliečius. Tačiau taip beplečiant ribas, atsitinka du tarpusavyje susiję dalykai. Mes vis mažiau ir mažiau begalime kliautis intuicijomis, kurios būdingos būtent vietiniam *mes*, kadangi dabar kalbama apie teoriją, turinčią tapti teorija tokio *mes*, į kurį įeina racionalūs veikėjai, tolimi mūsų tradicijai ir papročiams. Dėl tos pačios priežasties turime vis mažiau ir mažiau atspirties taškų galvodami apie tai, ką etinė teorija turėtų apimti. Remiantis Scanlono formule, cituota 5 skyriuje, sprendimui, kokias taisykles tam tikras veikėjas galėtų „pagrįstai atmesti", lieka vis menkesnis pagrindas. Galų gale apie tą pagrindą nebegalime pasakyti nieko, išskyrus, dar kartą, iškeltą klausimą – ką turėtų atmesti racionalus veikėjas, deja, jo samprata yra labai neapibrėžta. Turint omenyje neaprėpiamą kūno konstitucijos, jausmų ir apskritai to, ką Wittgensteinas vadina „gyvenimo forma", galimą įvairovę, klausimas, ką ypatingesnio galėtų duoti 4 skyriuje aptarinėta „laisvė", tampa gluminančiu.

Jis toks gluminantis, kad imama mąstyti, ar tai teisingas klausimas. Jeigu modeliuojamas mūsų sambūvis su būtybėmis, visai kitokiomis negu mes, kodėl turėtume įsivaizduoti universalią valstybę, o ne konfederaciją arba – dar silpnesnę ir tinkamiausią sambūvio formą – nepuolimo sutartį? Gali būti, kad pats schematiškiausias nesikišimo ir abipusio nepuolimo kodeksas būtų pakankamas šalims, kurioms bendras tik gyvenimo, o ne bendro gyvenimo poreikis. Toks schematiškas kodeksas bū-

tų per menkas apibrėžti visą bendro gyvenimo etinį turinį: bendram gyvenimui reikia daugiau negu vien gynybiško individualizmo. Nederėtų jo taip interpretuoti. Bet tada išeina, kad universalistinė perspektyva nepajėgs apibrėžti konkrečios grupės etinės teorijos turinio, ir iš esmės kils klausimas ne tik dėl to, ar skirtingas etinis turinys gali tikti skirtingoms grupėms, bet ir dėl to, kiek liberalios, racionalistinės kontraktinių teorijų prielaidos pačios savaime yra tinkamos apibrėžti kiekvienos grupės etinio gyvenimo turinį.

Pirmasis tokią problemą kėlė Hegelis. Jis puikiai kritikavo „abstrakčią" Kanto moralę ir jai priešino *Sittlichkeit* – konkretų etinio gyvenimo pavidalą, besireiškiantį vietine tradicija, gyvenimo formą, kuri žmonėms, ja gyvenantiems, turi konkrečią reikšmę. Ši koncepcija neišvengiamai susiduria su klausimu, kokiu mastu konkrečių tradicijų požiūris gali išlaikyti savo vietinį pobūdį, ar tradicijos negali būti kritikuojamos, vertinamos ar peržengiamos. Hegelio atsakymas į šiuos klausimus glūdi teleologinėje istorijos, kaip savimonės vystymosi, koncepcijoje. Šiandien retas ja betiki, išskyrus pernelyg optimistiškus marksistus, vis dar tikinčius materialistine šios teorijos versija. Tačiau Hegelis formulavo teisingą problemą: jis klausė, kaip galima išplėsti konkrečiai patiriamą gyvenimo formą, o ne kaip pritaikyti universalią programą. Be to, savimonės samprata vis dar išlieka labai svarbi šiai problemai.[8]

Kontraktinė etinė teorija negali pasiūlyti pamatinio etikos supratimo metodo, kadangi ji pati turi būti suprasta. Taikoma pernelyg plačiai, ji neduoda jokių ar bent pakankamų rezultatų; taikoma per siaurai, ji nuolat kelia specialių sąlygų, kurios padarytų ją pritaikoma, klausimą. Gal ir gali susiklostyti aplinkybės, kuriomis geresnio pasaulio siekiui išreikšti geriausiai tiktų bandymas mąstyti apie etinį gyvenimą kontraktinės teorijos kalba, bet jei tokių aplinkybių esama, bendra tokios teorijos idėja pati savaime negali mums jų atskleisti.

Palikę kontraktyvizmo sudėtingumus ir pažvelgę kita kryptimi, matome utilitarizmą, kuris atrodo toks paprastas, kad šiuo požiūriu gali pasirodyti patrauklus. Jis nesusiduria su problema, kiek mes galime nutolti nuo tradicijos, kadangi nuo pat pradžių jos nepaiso. Jam nekyla klausimas, į ką, taip nutolę, turėtume atsižvelgti: jis jau iš anksto pasakė apie vienintelį dalyką, į kurį turėtume atsižvelgti (net jei galų gale pasiro-

do, kad atsižvelgtinų faktorių yra daugiau nei tikėjomės). Be to, jam nekelia rūpesčio, bent jau šiame pamatiniame, paprastame lygyje, refl ektyvi atožvalga į intuicijas. Jos nustumiamos į šalį.

Tačiau nors utilitarizmas šiame lygyje negaišta laiko ir nesičiupinėja su mūsų specifiškesnėmis intuicijomis, neturėtume manyti, kad jis apskritai nesiremia jokiomis etinėmis intuicijomis. Jis remiasi tokiomis dviem. Vieną gerai išreiškė Henry Sidgwickas plačiai diskutuotoje knygoje *Etikos metodai*, kurioje ir rašė, jog utilitarizmui reikia mažiausiai vienos intuicijos:

> „Aš pasiekiu akivaizdų principą, kad universumo (jei galiu taip sakyti) požiūriu vieno individo gėris nėra nė kiek svarbesnis negu bet kurio kito gėris [...] ir man akivaizdu, kad kaip racionali būtybė aš esu nukreiptas siekti apskritai gėrio – kiek tai pasiekiama mano jėgoms, – o ne vien konkrečios jo dalies.“[9]

Sidgwicko akivaizdus principas pasiūlytas kaip praktinio racionalumo principas; Hare‘as panašų principą formuluoja lingvistine forma. Bet atrodo aišku, kad kalbama apie etinį principą ir kad nesutarimas dėl jo (neimant domėn grynai egoistinio jo atmetimo) bus etinis nesutarimas. Tačiau utilitarizmui reikia dar vieno principo, anot kurio nesama jokių kitų pamatinių etinių sumetimų, vien tik šis. Tai taip pat etinė intuicija ir daugelio žmonių nepritarimas, kurį ji tikrai paskatins, kaip jau sakyta, bus etinis nepritarimas.

Antrasis principas gali būti pateiktas taip, kad atrodytų esąs ne etinis principas, o teorinio racionalumo reikalavimas: kaip paprastumo principas, anot kurio turime remtis kiek įmanoma ekonomiškiausiomis prielaidomis: Bet toks požiūris visų pirma neteisingai supranta patį paprastumo principą. Sumanymas remtis minimalia prielaida – tokia, kuri suteiks ekonomiškiausią paaiškinimą, yra geras, tačiau tai nebūtinai reiškia minimumo prielaidą. Efektyviausias prielaidų sąrašas nebūtinai yra trumpiausias. Tokio pobūdžio klaida daryta empirizmo istorijoje, kurioje remtasi prielaida, jog protas iki bet kokio patyrimo yra tuščias. Tai reiškė prielaidą apie minimalų proto turinį, tačiau atžvilgiu to, kas turėjo būti paaiškinta, ši prielaida nebuvo minimali – priešingai, joje glūdėjo įmantrus ir labai neįtikinantis evoliucijos ir žmogiškojo mokymosi aiškinimas. Panašiai ir faktas, jog utilitarizmas pradeda su tokiu mažu bagažu, neteikia

jam *visiškai jokio* pranašumo. Klausimas yra vienintelis – ar jo bagažas pakankamas kelionei, į kurią leidosi.

Bet kuriuo atveju turi būti atsakyta į fundamentalų klausimą apie kelionę. Kodėl turėtume paisyti teorinio paprastumo ir jo keliamų reikalavimų? Ar šiuos reikalavimus laikysime tinkamais, priklauso nuo to, kaip suprasime etinės teorijos paskirtį. Susidaro įspūdis, jog, pavyzdžiui, Sidgwickas, paprasčiausiai siekia suteikti „sveiko proto moralei mokslinę formą“, tą labai gerai atskleidžia jo klausimas: „jei sistemindami žmogaus veiksmus nesiremsime prielaida apie visuotinę laimę kaip jų bendrą tikslą, tai kuo tada remsis mūsų sisteminimas?“[10] Kai kurie vėlesni teoretikai taip pat neabejojo nuostata, jog etinė teorija turėtų pasižymėti tokiomis pat dorybėmis, kaip ir mokslinė teorija.

Aš dar grįšiu prie šio klausimo. Pirmiausia turime iš arčiau pažvelgti į tai, kaip teorija, ypač utilitaristinė, galėtų būti siejama su „sveiko proto morale.“ Svarbu pabrėžti, kad utilitaristams kasdienių pažiūrų sisteminimas nebūtinai reiškia jų pakeitimą geresnėmis. Teorija kartais gali pagrįsti tas pažiūras; dar daugiau, kartais taip ji gali būti naudinga net tokioms pažiūroms, kurios pagal savo dvasią nėra utilitaristinės. Sidgwikkas suprato, jog klausimas, kokia motyvacija veda į didžiausią gėrį, yra empirinis; tuo labiau toks yra klausimas, ar galvojimo apie didžiausią gėrį praktika atneša didžiausią gėrį. Pati utilitarinė sąmonė tampa savo apmąstymų objektu ir Sidgwickas prieina išvados, kad daugelyje gyvenimo sričių ji neturėtų būti pernelyg skatinama. Jis tikėjosi išgelbėti utilitarizmą nuo senų kaltinimų, esą šis vedąs į visų natūralių prieraišumų neigimą, slopinąs impulsus bei spontaniškumą ir įtvirtinąs išskaičiuojančią, į visuotinį gėrį nukreiptą dvasią. Šį kaltinimą pirmasis ir aiškiau nei kas nors kitas iškėlė Godwinas, savo nepalaužiamu racionaliu atsisakymu gerbti bet kokią paskatą, kurią paprastas žmogus laikytų verčiamąja. Sidgwickas pasiūlė utilitaristinę daugelio nuostatų, paprastai suprantamų kaip turinčių vidinę arba neutilitarinę vertę, interpretaciją. Tokios vertybės kaip teisingumas, tiesos sakymas, natūralus prieraišumas, ištikimybė savo draugams, ypatingas rūpestis savo vaikais ir pan. galėtų atrodyti susijusios su požiūriu, kurio nuodugnus utilitarizmas nepalaikytų. Bet, kaip primygtinai reikalavo Sidgwickas, reikia svarstyti utilitarinę tų vertybių vertę, tai yra dalykų padėties, kuriai esant žmonės siekia šių vertybių, vertę. Taip žvelgiant, utilitaristinis pagrindimas paliečia kur kas platesnį vertybių ratą nei buvo manyta.

Toks pat netiesioginis yra Hare'o utilitarizmas. Ekstensyvaus atjaučiančio susitapatinimo procesai būdingi ne visam moraliniam mąstymui, o tik tai daliai, kurią jis vadina „kritiniu“ mąstymu. Didžiąją laiko dalį mes mąstome kitame, „intuityviame“ lygmenyje, kuriame neužsiimame sudėtingais veiksmo pasekmių skaičiavimais, o pasikliaujame schematiškais ir paprastais principais, kuriuos įgijome vaikystėje. Tai ne vien praktikos padiktuotos taisyklės, kurių, esant reikalui, turi būti atsisakyta. Jos glūdi giliai mumyse ir asmuo nukrypsta nuo jų tik su „didžiausiu nepalankumu,“ o kiti, pažeidžiantys jas, sukelia „didžiausią pasipiktinimą“[11]. Šis antras moralinės minties lygmuo pirmiausiai atsiranda dėl to, kad mes neturime galimybės užsiiminėti detaliais kritinio mąstymo skaičiavimais kasdienėse situacijose, o jei vis dėlto pabandytume tai daryti, veikiausiai suklystume, dažniausiai – dėl palinkimo į savo naudą. Šie faktai ir iš jų išplaukianti intuityvaus mąstymo vertė gali būti atpažinti žvelgiant iš kritinio mąstymo pozicijų. Kritinis mąstymas, pats būdamas utilitaristinis, gali, kaip ir Sidgwickas, prieiti išvados, kad didžiąją laiko dalį žmogus neužsiima naudos maksimizacija ir negalvoja kaip utilitaristas.

Šios netiesioginio utilitarizmo pakraipos remiasi savitu požiūriu į nuostatas, veikiančias kasdieniame arba intuityviame lygmenyje; ir tai iškelia rimtą klausimą: ar ši teorija gali būti neprieštaringai arba priimtinai taikoma kurioje nors proto srityje ar visuomenėje? Teorija nustato tų nuostatų vertę, tačiau tai tik instrumentinė vertė. Į nuostatas žvelgiama kaip į tam tikrų veiksmų įgalinimo mechanizmą, o tie veiksmai yra tam tikros dalykų padėties, atnešančios daugiausiai gerovės, įgyvendinimo priemonė. Šitaip šios nuostatos atrodo žvelgiant iš išorės, iš utilitaristinės sąmonės pozicijų. Bet iš vidaus jos atrodo kitaip. Iš tikrųjų utilitaristinis samprotavimas skatina manyti, kad jos *neturėtų* taip atrodyti iš vidaus. Nuostatos padeda formuoti veikėjo, jų turėtojo, charakterį ir atlieka teorijos paskirtą vaidmenį, tik jei veikėjas į savo charakterį žvelgia ne vien instrumentiškai, o mato pasaulį iš to charakterio pozicijų. Dar daugiau, nuostatos reikalauja, kad veikėjas ir į kitus dalykus žvelgtų neinstrumentiškai. Tai ne tik veiksmo, bet taip pat jausmo bei sprendimo nuostatos ir jos reiškiasi priskiriant ne instrumentinę, o būtent vidinę vertę tokiems dalykams kaip tiesos sakymas, ištikimybė ir panašiai.

Tokio tipo teorijai būdinga neraminanti spraga arba atotrūkis tarp pačios teorijos dvasios ir dvasios, kurią ji tariamai grindžia. Esama per-

skyros, kuri turėtų šią spragą įveikti arba priversti mus ją priimti: tai teorijos ir praktikos perskyra. Tačiau kai paklausiama, apie kieno teoriją kalbama, ir kieno praktika turima omenyje, perskyra pasirodo turinti labai menką galią. Sidgwickui, kaip ir daugeliui kitų praeities mąstytojų, ši perskyra apibrėžė dvi žmonių kategorijas – teoretikus, kurie pajėgūs atsakingai elgtis su neutilitarinių nuostatų utilitaristiniu pagrindimu, ir kitus, kurie nesusimąstydami naudojasi tomis nuostatomis. Šis požiūris, kuris gerai dera prie svarbių utilitarizmo kolonijinių ryšių, gali būti vadinamas „provincijos gubernatoriaus rūmų utilitarizmu" („Government House utilitarianism"). Pastarasis turi netikėtų pasekmių, kurias pats Sidgwickas tyrinėjo su mazochistiniu nuodugnumu. Pavyzdžiui, buvo keliamas klausimas, ar plačiai turėtų būti atskleista mokymo esmė. Apsišvietę utilitaristai gal ir pajėgtų gyventi pagal „rafinuotas ir sudėtingas" taisykles, kurios numato išimtis kasdienei praktikai, bet kiti to nepajėgtų, todėl bandymas įvesti tokias taisykles galėtų „pridaryti daugiau žalos, susilpnindamas galiojančią moralę, negu naudos – gerindamas jos kokybę". Todėl utilitaristai turį rimtai pasvarstyti, kiek jų „ar patarimas, ar pavyzdys" turėtų būti viešinamas:

> „Taigi remiantis utilitarizmo principais gali būti teisinga daryti ir tam tikromis aplinkybėmis – asmeniškai rekomenduoti tai, ką ginti viešai būtų klaida; gali būti teisinga vieną grupę žmonių atvirai mokyti to, ko mokyti kitus būtų klaidinga; gali būti įmanoma, jei pavyksta išlaikyti santykinį slaptumą, daryti dalykus, kuriuos daryti pasaulio akivaizdoje būtų klaidinga."

Sidgwickas pripažino didelę šių išvadų šokiravimo tikimybę ir manė, jog tai į gera, kad dauguma žmonių ir toliau laikys jas šokiruojančiomis. „Atrodo, kad utilitarizmo išvada yra tokia: – su šaltu pasimėgavimu apibendrina Sidgwickas, – nuomonė, jog slaptumas gali paversti veiksmą, kitokiu atveju klaidingą, teisingu, santykinai turėtų būti laikoma paslaptyje; analogiškai atrodo naudinga, kad doktrina, pagal kurią ezoterinė moralė yra naudinga, pati turėtų būti laikoma ezoterine."[12]

Provincijos gubernatoriaus rūmų utilitarizmas indiferentiškas socialinio skaidrumo vertybėms, minėtoms aptariant kontraktinio pobūdžio teorijas. Tai požiūris, kuriam šiandien turėtų geriau sektis praktikoje, o ne atviroje teorijoje (galimas daiktas, kad jam nėra jokio pagrindo dėl to

apgailestauti). Dabartinės netiesioginio utilitarizmo versijos, tokios kaip Hare'o, paprastai perskyrą tarp teorijos ir praktikos nusako labiau psichologiniais, o ne socialiniais terminais. Jie skiria teoretizavimo *laiką* ir praktikos *laiką* ir naudoja vyskupo Butlerio sąvoką „ramybės valanda" („cool hour"), per kurią filosofiškai orientuotas moralistas apmąsto savo principus bei praktiką.[13] Ši versija susiduria su tokiais pat dideliais sunkumais. Dirbtinai skamba manymas, kad visapusiško atsidavimo draugystei ar panašioms vertybėms periodai gali kaitaliotis pagal ramybės ir veiklos tvarkaraštį su visai kitokio pobūdžio apmąstymais. Teigiama dar daugiau: kadangi refleksijos yra iš esmės kitokio pobūdžio (alien), reikalinga tam tikra valinga užmarštis, vidinis žmonių kategorijų, kurias skyrė Sidgwickas, pakaitalas, kad įsipareigojimų nuostatos, kai joms iškyla pavojus, būtų apsaugotos nuo jėgas pakertančios instrumentinės refleksijos.

Vis dėlto provincijos gubernatoriaus rūmų utilitarizmui būdingas bent vienos realizmo rūšies nuopelnas: jis stengėsi rasti visuomeninį teorijos pritaikymą. Jis siejo savąją teoriją su tam tikra visuomenės dalimi – utilitariniu elitu (nors vadovautasi apgaulingu įsivaizdavimu, koks iš tikrųjų jis turėtų būti). Kai kurioms netiesioginio utilitarizmo versijoms iš viso nepasisekė susieti savęs su jokia visuomenės dalimi. Tokių teorijų objektas traktuojamas kaip transcendentiškas gyvenimui, egzistuojantis erdvėje anapus praktikos, kurią turėtų reguliuoti ir pagrįsti. Anot psichologinės versijos, pagunda žvelgti būtent taip remiasi tam tikru teorijos laiko paveikslu: kalbama apie valandą, kai veikėjas palieka save ir žvelgia į viską, įskaitant ir savąsias nuostatas, iš universumo pozicijų, o po to sugrįžta ir tęsia praktinį gyvenimą. Tačiau bet koks realus tokio pobūdžio teorizavimo procesas turėtų būti gyvenimo dalis, tam tikra praktikos rūšis. Negalima savyje atskirti teoretiko ir veikiančiojo asmens, kurio nuostatos teorizuojamos, nebent ta perskyra būtų primestinė ir apgaulinga. Netiesioginio utilitarizmo atveju tokia perskyra padeda nuslėpti konkretų sunkumą – konfliktą tarp to, kaip teoretikas įsivaizduoja šias nuostatas, ir to, kaip jis įsivaizduoja pasaulį, turėdamas tokias nuostatas.

Bet koks bandymas filosofinę refleksiją etikoje suprasti kaip šuolį į universalistinę poziciją ieškant pagrindimo, kuris po to parsigabenamas į kasdienę praktiką, sukelia ir kitų sunkumų. Sunkumai kyla net jei, kaip kontraktinio pobūdžio teorijose (bet ne netiesioginiame utilitarizme), reikalaujama, kad pagrindimas neprieštarautų to, kas pagrindžiama, dva-

siai. Kiekvienas tokio pobūdžio paveikslas tam tikru mastu remiasi platoniška prielaida, kad reflektyvus veikėjas, kaip teoretikas, gali pasidaryti nepriklausomas nuo gyvenimo ir charakterio, kurį tyrinėja. Manymas, kad galima žvelgti į visas savo nuostatas kritiškai, iš šalies, neatsiejamas nuo įsitikinimo, jog galima suprasti savo bei kitų žmonių nuostatas iš tokios neutralios pozicijos, t.y. nesiremiant tegu neįvardijamu, tačiau tau įprastu, geriau pažįstamu pasaulio paveikslu nei tas, kuris susiklosto taip abstrahavusis; tačiau nei psichologija, nei etinės refleksijos istorija neduoda daug pagrindo tikėti, kad teoriniai ramybės valandos samprotavimai gali apsieiti be tos moralinio pasaulio formos, kuria remiasi kasdienės nuostatos.

Kuo tokie aiškinimai patrauklūs? Kas skatina priimti tokias teorines struktūras? Kai kurios priežastys gali būti labai bendros ir metafizinės, įšaknytos, pavyzdžiui, idėjoje, kad pasaulį tokį, koks jis iš tikrųjų yra, matome tik žvelgdami iš šalies, *sub specie aeternitatis*. Iš maždaug tokios objektyvumo sampratos kyla dalis racionalaus orumo, priskiriamo bandymams kontempliuoti etinį pasaulį iš tokios perspektyvos. Filosofai nesutaria net dėl to, ar toks pasaulio vaizdas įmanomas mokslui: ar galime kokia nors aukščiausia ar net labai radikalia prasme taip abstrahuotis nuo savo pažiūrų apie pasaulį, kad pasiektume tai, ką kitoje vietoje pavadinau jo „absoliučia koncepcija“.[14] Tačiau net jei panašios koncepcijos siekį laikytume derančiu mokslui (vėliau argumentuosiu, kodėl laikau jį tokiu), tai nepadarytų jo patraukliu ir mūsų etinei sąmonei pritinkančiu siekiu.

Iš dalies tai paaiškinama skirtumais tarp praktinio ir teorinio proto. Iš dalies taip yra dėl to, kad mokslinis pasaulio supratimas yra ne tik visiškai suderinamas su pripažinimu, jog mūsų vieta jame niekuo neišskirtinė, bet šiais laikais tas pripažinimas jau glūdi jame.[15] Tačiau etinės teorijos tikslas yra padėti mums kurti pasaulį, kuris bus mūsų pasaulis, toks, kuriame gyvensime savo socialinį, kultūrinį ir asmeninį gyvenimą. Tai nereiškia, jog turėtume užmiršti, kad gamtiškasis pasaulis nėra sukurtas kaip mūsų namai, ir kai kurios griežtesnės tokio nelaikinio požiūrio išraiškos, pavyzdžiui, Spinozos, buvo paskirtos tam, kad priverstų mus gerai įsiminti šią tiesą bei jos reikšmę. Tačiau nėra ir taip, jog tokia nelaikinė perspektyva tampa tinkama pačiai etinei minčiai. Jei taip būtų, mes turėtume griežtai įsipareigoti ne vien mąstyti apie savo etinį gyvenimą tik tokiu, amžinybės požiūriu, bet ir vartoti vien sąvokas, atitinkančias tokią

perspektyvą. Tai tikrai neįmanoma. Tokios sąvokos iš esmės yra fizikos sąvokos ir net psichologijos žodyno atžvilgiu klausimas, kiek jam gali būti būdingos tokio pobūdžio išraiškos, yra neišspręstas.

Šie metafiziniai vaizdiniai gali įkvėpti tam tikras etines teorijas. Bet paskata kurti teoriją įsišaknijusi pačioje etinėje mintyje. Daugeliui atrodo, tarsi pats protas vedė etinę mintį teorijos ir sistematizavimo kryptimi. Kad deramai suvoktume teorijos įtaką etikai, turime suprasti, kodėl taip turėtų būti. Šiuo aspektu svarbu klausti, kodėl manoma, kad refleksija reikalauja teorijos. Šiame etape per vėlu klausti ankstesnio klausimo: „kodėl refleksija?“ – per vėlu šio tyrimo kontekste, kadangi Sokratui jau buvo leista kalbėti 1 skyriuje, ir visada per vėlu dėl paties klausimo pobūdžio, kadangi į jį galima atsakyti be išankstinio nusistatymo tik jo nesvarstant. Bet būtų visiškai klaidinga manyti, kad vienintelė alternatyva etinei teorijai – atmesti refleksiją ir likti su nereflektuotomis išankstinėmis nuomonėmis. Teorija ir išankstinės nuomonės nėra vienintelės protingo veikėjo ar filosofijos galimybės.

Kokio pobūdžio etinio gyvenimo refleksija skatina teoriją? Tikrai ne bet kuri. Esama pamąstymų, kurie siekia suprasti mūsų motyvus, siekia suprasti mūsų etinę praktiką psichologiniu ar socialiniu požiūriu, ir nors tai gali atvesti prie vienokios ar kitokios teorijos, tai nebus etinės teorijos. Taip pat būtų klaidinga manyti, kad tokio pobūdžio refleksija bus aiškinančioji, o etinė teorija išauga iš kritinės refleksijos. Didelė dalis aiškinančiosios refleksijos taip pat yra kritinė, kai tiesiog atskleidžiama, kad tam tikros praktikos ar jausmai turėtų būti suprantami kitaip nei įprasta. Tai viena veiksmingiausių kritinės refleksijos rūšių. Į etinę teoriją veda kitokia kritinė refleksija – tokia, kuri ieško pagrindžiančių priežasčių. „Negalima pasiūlyti jokios dorovinės taisyklės, kurios pagrindimo žmogus negalėtų teisėtai reikalauti,“ – rašė Locke‘as[16] ir ši maksima, suprasta tam tikru būdu, natūraliai veda prie teorijos kūrimo.

Daugelis žmonių įžvelgia skirtumą tarp ankstyvo embriono nužudymo ir naujagimio nužudymo. Ne kiekvienas taip galvoja. Pakankamai didelė dalis žmonių, ypač katalikai, prilygina abortą vaikžudystei ir abu atvejus laiko blogiu. Labai nedaugelis tapatina vaikžudystę su abortu ir abu atvejus laiko leistinais. Šiuolaikiniame pasaulyje pastarieji dažniausiai būna etinės teorijos entuziastai,[17] taip pat neabejotinai kai kurie ryžtingi administratoriai kraštuose, pasižyminčiuose labai dideliu gimsta-

mumu. Tėvai, kuriuos būtinybė privertė nužudyti savo vaikus, vien dėl šio fakto nepradeda tapatinti tų dviejų dalykų. Artimai susijęs, nors retai diskusijose apie abortus minimas faktas yra tas, kad tik nedidelė dalis moterų savaiminį abortą arba ankstyvą persileidimą prilygina negyvo kūdikio gimimui arba situacijai, kai vaikas miršta tik gimęs. Taigi daugeliui žmonių perskyra tarp embriono ir kūdikio yra pakankamai svari, kad į ją būtų atsižvelgta svarstant žudymo klausimą, ir beveik kiekvienam ji atrodo pakankamai svari, kad tos situacijos būtų vertinamos skirtingai. Tai tik vienas pavyzdys, kai perskyra daugeliui žmonių atrodo pakankamas pagrindas. Esama dalykų, kuriems joks pagrindas nebuvo suteiktas, bet anot tam tikros Locke'o maksimos interpretacijos, tų žmonių gali būti teisėtai paprašyta nurodyti pagrindą. Turima omenyje jų praktika naudoti tą perskyrą kaip pagrindą. Kaip jie tai pagrindžia?

Tada, kai pareikalaujama pagrįsti galiojančią pagrindimo praktiką, galimų atsakymų skaičius žymiai sumažėja. Esama nedaug sumetimų, kurie galėtų pasitarnauti kaip atsakymas, ir jie jau pradeda panašėti į sumetimus (gerovė, galimi kontraktinio pobūdžio susitarimai), apie kuriuos galėtų kalbėti etinė teorija. O jei šiame lygmenyje nurodomos priežastys dar nėra etinės, tai tokiomis jos pasirodys kitame lygmenyje, kadangi procesas nesustoja. Galiausiai, jei šis linijinis pagrindo ieškojimo procesas tęsiasi, turėsime pasiekti bent vieną pagrindimo praktiką, kuriai neberasime jokio pagrindo, bet kuri palaiko pati save.[18] Vienu požiūriu, šis rezultatas gali paremti paprastumo principą, kurį jau minėjau: jei neracionalizuoto principo turėjimas yra iracionalus, geriau turėti kuo mažiau iracionalumo. Kiti, kitokio būdo žmonės klaus, kodėl, jei iš anksto aišku, kad baigsime vienokia ar kitokia nepagrindžiama pagrindimo praktika, negalėtume sustoti ties keliomis. Kai suprantame, kad neįmanoma racionalizuoti visko, kuo platesnės racionalizacijos projektas nebeatrodo suprastinas kaip pati geriausia galimybė. Veikiau turime pripažinti, kad ieškojome ne ta kryptimi.

Tačiau nedaug prasmės svarstyti, kaip turėtume žiūrėti į šio linijinio modelio rezultatus, kadangi pats modelis yra ydingas. Joks pagrindimo procesas netenkina šio paveikslo – nei moksluose, nei kur kitur. Teorinėje srityje fundamentalistinį sumanymą, visą žinojimo struktūrą atremiantį į tam tikrą privilegijuotų teiginių klasę, šiuo metu iš esmės pakeitė holistinio tipo modelis, pagal kurį dalis teiginių gali būti kritikuojami,

pagrindžiami ar koreguojami, o kiti išlaikomi nepakitę, tačiau nėra nei tokios procedūros, kuri leistų suabejoti jais visais kartu, nei tokio pagrindo, kuris įteisintų visus juos kartu. Pasak pagarsėjusios Neuratho metaforos, mes remontuojame savo laivą tiesiog jūroje, plaukdami.

Atsisakę linijinio modelio, mes vis dar galime išsaugoti viltį, kad kiekviena praktika turi savo pagrindą ar priežastį; bet tikrai netenkame galimybės manyti, kad turėtų būti kokia nors viena priežastis viskam. Tačiau etikos atveju net ir silpnesnis reikalavimas, kad turėtų būti vienoks ar kitoks kiekvienos praktikos pagrindimas, turi būti interpretuojamas pakankamai negriežtai, jei norime jį patenkinti. Galbūt galėsime parodyti, kaip konkreti praktika siejasi su kitomis praktikomis ir įgyja socialinę bei psichologinę prasmę. Bet gali būti, kad nepajėgsime surasti nieko, kas patenkintų pagrindimo reikalavimą, jei jį formuluoja žmogus, nepriklausantis toms praktikoms. Galime nesugebėti kokia nors realia prasme pagrįsti ją net ir sau patiems. Kokia nors praktika gali būti taip tiesiogiai susieta su mūsų patirtimi, kad pagrindas, kurį ji teikia, bus laikomas stipresniu nei bet kuris kitas siūlomas jos paaiškinimas.

Tą iliustruoja teoretikų pastangos kategorijas, kuriomis nusakome savo veiksmų priežastis, pakeisti kitomis, tariamai geresnėmis sistemiškumo požiūriu. Taip Michaelis Tooley, teoretikas, norintis pripratinti mus prie vaikžudystės idėjos, ragina svarstant tokius klausimus vartoti *asmens* kategoriją: turime tam tikrų pareigų tik asmenims; kūdikiai atsiduria anapus šios klasės viename jos krašte, o seniai – kitame. Šis patrauklus pasiūlymas remiasi apgaulinga sąvoka. Asmens kategorija, nors daug kas ją vartojo moralės filosofijoje, yra varganas pagrindas etinei minčiai, ypač dėl to, kad atrodydama kaip rūšinė arba klasifikuojanti sąvoka, ji iš tikrųjų apima savybes, kurioms beveik visoms būdingas laipsniškumas – atsakomybė, savimonė, refleksijos sugebėjimas ir pan. Taip sudaromas įspūdis, kad susiduriame su tam tikros klasės ar tipo būtybe, kai iš tikrųjų mes kalbame apie žmones, kurie įveikia tam tikrą skalės ribą.[19] Dar blogiau, kad kritinė skalės riba, tinkanti vieniems tikslams, netinka kitiems. Jei į sąvoką *asmuo* įeitų savybė, kurią vadintume „visiška moralinė atsakomybė," tai mažiausias amžius, kad patektum į tokią klasę, tradiciškai būtų septyneri metai, betgi kiekvienas, gyvenęs su šešiamečiu ar dviejų metų vaiku, turi daug priežasčių galvoti apie juos kaip apie asmenis. Net Tooley nelaiko jų pakankamai „iki-asmenimis," kad sankcionuotų jų žudymą.

Asmens, kaip teorinės kategorijos, trūkumai rodo Tooley pasiūlymo nesėkmę, bet kartu jie iliustruoja teorinio sumanymo ydingumą bendresne prasme. Kaip galime aptikti teorinės sąvokos silpnąsias puses, jei ne taikydami ją kasdienėms perskyroms, kurias ji yra pašaukta pakeisti arba pagrįsti, arba atsižvelgdami į prasmę to gyvenimo pavidalo, kokį ji turėtų padėti gyventi? Šios sąvokos, užuot dėl priklausymo teorijai įgiję kokį nors ypatingą autoritetą, to, ko iš jų tikimasi, atžvilgiu tampa labiau savavališkos negu tos, kurioms pakeisti jos buvo sukurtos.

Jei teorija ruošiasi būti *paties proto* produktu, o būtent tokį tvirtinimą aš ir svarstau, tai ji negali juo būti, kadangi kiekvienas protas reikalauja pagrindo (every reason requires a reason). Ar ji galėtų tapti racionalumo reikalavimo produktu kaip nors kitaip? Niekas iš to, kas buvo pasakyta, neverčia mūsų manyti, kad tradicinės perskyros negali būti kritikuojamos; praktikos, kurios nustato perskyras tarp skirtingų žmonių grupių, iš tikrųjų gali reikalauti pagrindimo, jei neketiname pasitenkinti nereflektyviomis tradicijomis, teikiančiomis išankstinių nuomonių paradigmas. Tie prietarai atrodo paprasčiausiai iracionalūs; racionalumas reikalauja juos kritikuoti ir, neradus pagrindimo, atmesti; kritikavimas reikalauja pagrindo tokiems atskyrimams. Jei tai tęsiasi pakankamai ilgai, kaip galėtume išvengti etinės teorijos?

Pirmas klausimas, kokiu mastu tai, kas blogai tokiose praktikose, yra blogai dėl *iracionalumo*. Bloga, nes neteisinga, traktuoti juoduosius ar moteris kaip prastesnius negu baltuosius ar vyrus, ir kai tokia praktika vykdoma, ji dažnai tampa žiauri. Galėtume sakyti, ji iracionali, kadangi nenuosekli. Pagrindai taikomos ne visais atvejais vienodai ir tai pažeidžia formalų universalizuojamumo principą. Bet blogumas dažnai susijęs ne su tuo, ir jei šiuose dalykuose įžvelgiame iracionalumą, tai jo šaknys retai būna čia. Formalus ir neginčytinas universalizuojamumo principas yra tas pats, ką anksčiau pavadinau „pakanka, vadinasi, pakanka“ principu, kuris sako, kad jeigu tam tikri sumetimai iš tiesų yra pakankamas pagrindas vienu atveju, tai jie turi būti pakankami ir kitu atveju. Bet tuo gali remtis diskriminacija ir prietarai. Žmogus, patį buvimą moterimi laikantis pagrindu diskriminuojančiam elgesiui, vien tuo nepažeidžia „pakanka, vadinasi, pakanka“ principo. Jis pažeidžia jį ir tampa nenuoseklus bei iracionalus, jeigu protą ir patikimumą laiko pakankamu pagrindu samdydamas vyrą, bet atsisako elgtis taip pat, kai kalbama apie moters samdymą. Tačiau jis išvengtų tokių kaltinimų, jei aiškiai pasakytų, kad iš

tikrųjų pirmuoju atveju vyras buvo priimtas dirbti dėl to, kad buvo protingas, patikimas ir vyras. Žinoma, nurodęs tokias priėmimo priežastis atvirai, jis netaptų teisingesnis, bet būtų nuoseklus.

Esama kitos prasmės, kuria šis asmuo gali būti tikrai iracionalus. To, ką jis daro, požiūriu, šiuo atveju – darbo rinkoje samdant žmogų, kuris gerai atliks darbą, gali būti visiškai neprasminga savo pasirinkimą grįsti tuo, kad samdomasis *būtų vyras*. Suprantant tai, ką asmuo daro, tam tikra siaura prasme, šis pagrindas turi prasmės, bet jis tampa mažiau prasmingas, kai asmuo pagalvoja plačiau ir atsižvelgia į privalumus, kuriuos teikia kitų žmonių prietarų (nė kiek ne geresnių nei jo paties) pasitelkimas (jis gali sakyti, kad nedrįsta stoti prieš tuos kitų prietarus, bet tada jo sprendimo pagrindas yra kitoks). Etinė teorija tokio pobūdžio iracionalumo nei atskleis, nei išgydys, čia reikia pasiekti, kad asmuo reflektuotų, ką jis daro. Kaip ir anksčiau, tai gali pareikalauti tam tikro teorinio kitos rūšies supratimo, ir tai bus susiję su kitomis vertybėmis.

Įprastesniais atvejais, kai savo elgesiu diskriminuojantis žmogus nepripažįsta, kad jo elgesio priežastis yra „jis – juodasis“ ar „ji yra moteris“, tyrinėjimas, ką iš tikrųjų daro diskriminuojantis žmogus, yra dar veiksmingesnis ir vis dėlto dar labiau svetimas etinei teorijai. Atviros diskriminacijos vietą užima racionalizacija, pasiūlomas pagrindimas, kuris gal ir tinkamas pagal prasmę, bet čia juo pasiremiama vien dėl to, kad jis atitinka tikslą. Tai taip pat iracionalumas, gilios formos iracionalumas, bet tai įsitikinimų, saviapgaulės, socialinio melo iracionalumas, o ne vienas iš tų, su kuriais susijęs priešinimasis etinės teorijos siekiui. Kaip tik tokiose srityse turėtų telktis socialinės praktikos iracionalumo tyrimai, ji reikalauja kur kas detalesnių ir esminių tyrinėjimų, negu schematiški filosofinės teorijos pasvarstymai.

Pagrindinė šios diskusijos išvada etinio samprotavimo atžvilgiu yra ta, kad reflektyvi kritika iš esmės turėtų eiti kita kryptimi, negu siūlo etinė teorija. Teorija paprastai ieško labai bendrų aplinkybių ir turi kiek įmanoma mažiau specifinio turinio, kadangi ji stengiasi sisteminti ir kuo daugiau priežasčių nori pateikti kaip atstovaujančių kitas priežastis. O kritinė refleksija bet kurio klausimo atžvilgiu turėtų siekti kiek įmanoma bendresnio supratimo ir naudotis bet kuria etine medžiaga, padedančia reflektyviai diskusijai ir skatinančia tam tikrą lojalumą. Žinoma, tai reiškia, kad tada daugelį dalykų laikysime savaime suprantamais, bet rimta refleksija turi būti tam pasirengusi. Vienintelis rimtas užsiėmimas yra

gyventi ir mes turime gyventi po refleksijos; mes turime gyventi net ir jai vykstant (nors teorijos ir praktikos perskyra skatina tai pamiršti). Teorija paprastai remiasi prielaida, kad turime pernelyg daug etinių idėjų ir dalis jų pasirodys besančios gryni prietarai. Iš tiesų šiuo metu mūsų pagrindinė problema yra ne per daug, o per mažai etinių idėjų, tad turime visas jas puoselėti kuo rūpestingiau.

„Prietaras" yra galingas ir nevienareikšmis žodis ir jo santykiai su teorija taip pat nevienareikšmiai. Jis vaidino svarbų vaidmenį kartezijietiškoje tradicijoje, anot kurios bet kuri nuomonė, kuriai nesurastas pagrindas, yra prietaras. Šia prasme jis, žinoma, priešingas teorijai, tačiau, kaip jau sakiau, viskas yra tik prietarai – tiek moksle, tiek etikoje. Kita, siauresne prasme, šis žodis reiškia bet kurį įsitikinimą, kurio kas nors laikosi nesusimąstydamas. Šia prasme labai gali būti, kad mes neišvengiamai turime prietarų, tačiau, šiaip ar taip, refleksija, apie kurios reikalingumą kalbama ir kurią dalis mūsų įsitikinimų pergyvens, neprivalo būti etinės teorijos refleksija. Jau minėti rasistinio ar seksistinio pobūdžio prietarai paprastai vengia būti apmąstyti, kadangi jų gyvavimas atitinka žmonių, kurie jais vadovaujasi, interesus. Aš minėjau keletą iracionalumo, kuris gali glūdėti tokio tipo įsitikinimuose, variantų ir keletą refleksijos, galinčios juos paveikti, rūšių. Mano pateiktas vaizdas taikomas situacijai, kai esama duomenų, tokių kaip dalyvaujančiųjų socialinių vaidmenų supratimas, kuriuos koks nors pačios visuomenės narys galėtų panaudoti reflektuodamas. Kai viena visuomenė vertinama iš kitos visuomenės perspektyvos ir prietarai matomi kaip kolektyviniai, nepajudinami iš vidaus, kyla kiti klausimai. Tai turėtų nukreipti kitokiems apmąstymams, prie jų sugrįšime 9 skyriuje, kai nagrinėsime reliatyvizmo problemas.

Visi šie apmąstymai – apie savo visuomenę ar apie kitas – atsirems į žmogiškąjį patyrimą ir bus susiję su žmogaus interesais. Jei čia ir sustosime, kai kas pasakys, kad tai tik kitas prietaras. Galų gale toks svarstymas turi peržengti žmonijos ribas ir apimti viską, apie ką gali būti svarstoma. Čia matome, kad utilitarizmas yra ne tik toliausiai siekianti etinė teorija, bet dar ir tokia, kuri daugiausiai tikisi iš teorijos kovojant su prietarais. Šis siekis derinasi su idealaus stebėtojo laikysena ir su minimalia utilitarizmo tematika: daugiausia, ką jis gali naudoti, yra gerovės idėja, kuri galbūt gali būti taikoma bet kam, kas galėtų susilaukti mūsų dėmesio. Bet mes jau matėme, kad toks požiūris duoda pernelyg mažai

ir nėra nuoseklaus kelio, kuris grąžintų mus atgal, prie mūsų vietinio etinio gyvenimo rūpesčių, tai reiškia, prie mūsų gyvenimo.

Požiūris, pirmenybę atiduodantis žmonijai, buvo pavadintas žodžiu „rūšizmas" („speciesism")[20] ir įvertintas kaip mūsų didžiausias prietaras. Daugiau pasakoma, kai jis vadinamas „humanizmu" ir tada nelaikomas prietaru.[21] Žmogui matyti pasaulį žmogišku aspektu nėra absurdiška. Kartais sakoma, kad toks požiūris rodo mus laikant žmones svarbiausiais ar vertingiausiais visatos kūriniais. Taip daryti būtų absurdiška, bet šis požiūris to ir nerodo. Manyti, kad rodo, reiškia klaidingai tapatinti universumo požiūrį su žmogaus požiūriu. Niekas neturėtų imtis spręsti apie žmonių reikšmę visatoje: klausiama apie žmonių reikšmę žmonėms.

Rūpinimasis nežmogiškaisiais gyvūnais iš tiesų yra priderantі žmogaus gyvenimo dalis, bet mes galime to išmokti, kultivuoti ir mokyti tik tiek, kiek tai padeda mums suprasti pačius save. Žmonės yra ir to supratimo turėtojai, ir jo objektai. Tai esminis aspektas, kuriuo mūsų etiniai tarpusavio santykiai visada turi skirtis nuo mūsų santykių su kitais gyvūnais. Prieš klausdami, kaip turėtume elgtis su gyvūnais, turime suprasti vieną labai svarbų dalyką – kad tai vienintelis galimas klausimas: kaip su jais turėtume elgtis. Pasirinkimas yra tik toks: arba mūsų praktikos turi būti naudingos gyvūnams, arba jos gali jiems kenkti. Štai kodėl rūšizmo modeliavimas remiantis rasizmo ar seksizmo, tikrų prietarų, pavyzdžiais yra klaidingas. Manyti, kad esama nepanaikinamo baltojo ar vyriško pasaulio supratimo, manyti, kad vienintelis pasirinkimas – arba „mūsų" (baltos, vyriškos) praktikų nauda juodiesiems bei moterims, arba kenkimas jiems – kaip tik tai ir reiškia būti supančiotam prietarų. Bet žmogaus santykio su gyvūnais atveju tokių minčių analogai yra paprasčiausiai teisingi.

Mūsų samprotavimai turi remtis žmogaus požiūriu; jie negali būti išvedami iš visiškai niekieno požiūrio. Netiesa, kad protas skatina mus pakilti aukščiau žmonijos, kaip tvirtina griežčiausios etinės teorijos formos. Primygtiniausias žmogiškumo reikalavimas yra ir visada buvo būtinybė sutelkti kuo daugiau pastangų, kurios mums padėtų ją gerbti.

7

Lingvistinis posūkis

Iki šiol aptariau keletą etinės minties pagrindimo projektų. Nė vienas iš tų argumentavimo būdų nebandė suteikti mums galimybės daryti etines išvadas ir logiškai išvesti vertybes iš faktų, pavyzdžiui, praktines rekomendacijas vien iš pasaulio aprašymo arba *privalau* iš *yra*. Kantiškasis požiūris ieškojo buvimo racionaliu veikėju išankstinių sąlygų – kaip tik jos ir turėjo įveiklinti etinius sumetimus. Žmonės, atmetantys tuos sumetimus, susipainiotų savo praktiniuose santykiuose su pasauliu, o jeigu iškiltų loginis konfliktas, tai jis būtų ne tarp *privalau* ir *yra*, bet tarp įvairių *privalau*, kurių kiekvieną žmogus būtų įpareigotas priimti. Aristoteliui visų pirma rūpėjo nustatyti, kokios siekiamybės būtų labiausiai pagrįstos. Jis tai aiškina remdamasis teleologine gamtos koncepcija, kurios šiandien negalime priimti, bet jo aiškinimas taip pat nesiima logiškai išvedinėti vertybių iš ko nors kito.

Moralės filosofijoje esama klausimų, kurie nesieja etinių sprendimų su praktiniu protu taip tiesiogiai, kaip tą darė daugelis iki šiol aptartų klausimų. Ar galimas etinis žinojimas? Jei taip, tai koks jo santykis su moksliniu žinojimu? Nagrinėjant tokius klausimus, man ir vėl nelabai rūpės loginis vertybių išvedimas iš faktų. Kitame skyriuje aš iš esmės aptarsiu, ar esama perskyros tarp fakto ir vertybės, ir kaip ją galėtume nustatyti. Tačiau perskyra, kad ir kokia ji būtų, tikrai nebus pirmiausia loginė. Dar mažiau ji galėtų būti aptikta tiriant žodžių vartoseną.

Dar neseniai šie samprotavimai ir šios išvados būtų buvusios netikėtos. Diskusijos apie galimybę išvesti vertybes iš faktų arba su tuo susiję

klausimai apie etinių žodžių apibrėžimą neetiniais terminais buvo garsios šio amžiaus moralės filosofijoje ir kartais beveik užtemdydavo bet kurias kitas temas. Tos diskusijos sukasi apie iš tiesų plačią idėją, gal net ne vieną, apie santykius tarp vertybės, pasaulio pažinimo ir laisvės. Dabartinė filosofija dažnai kėlė šiuos klausimus klaidingai, kadangi aptarinėjo juos kaip klausimus apie žodžių apibrėžimus. Aš jau ne kartą liečiau tą temą. Šiame skyriuje noriu bendresniu aspektu aptarti klausimus, kuriuos iškėlė lingvistinis metodas. Nagrinėjimas turi prasidėti nuo koncepcijos, be kurios negali apsieiti jokia bendra moralės filosofijos apžvalga – nuo „natūralistinio paklydimo“.

Idėja, kad etika turėtų skirti ypatingą dėmesį apibrėžimams, buvo labai palaikoma Moore‘o, kuris savo *Principia Ethica* (1903) pateikė keletą gėrio savybių: jis esąs nenatūrali, paprasta ir neapibrėžiama kokybė.[1] Tie, kurie bandė jį apibrėžti, anot jo, darė natūralistinį paklydimą. Filosofijos istorijoje sunku surasti kitą taip plačiai vartojamą posakį, kuris būtų toks fantastiškai nesėkmingas pavadinimas. Visų pirma neaišku, kodėl kritikuojamieji vertinami kaip „paklydę“ (tai reikštų išvedimo klaidą), o ne padarę kažką, ką Moore‘as laiko „klaida“, arba jis tiesiog kitaip vartoja žodžius. Dar svarbiau, kad šiame posakyje neteisingai įsivaizduojamam tikslui pritaikytas sėkmingas žodis „natūralizmas“. Anksčiau natūralistinį požiūrį etikoje priešinome supernatūralistiniam ir šis reiškė požiūrą, pagal kurią etika turi būti aiškinama pasaulietiška kalba, be nuorodos į Dievą ar kitą transcendentinę galią. Jis reiškė etinį požiūrį, besiremiantį prielaida, kad žmogus yra gamtos dalis. Ta prasme Aristotelio etika yra natūralistinė, kaip ir Millio utilitarizmas, tokie yra ir daugelis šiuolaikinių etikos darbų, taip pat ir šis, kurį dabar skaitote. Požiūriai, kurie yra natūralistiniai šia plačia ir sėkminga prasme, nebūtinai įvykdo „natūralistinį paklydimą“. Aristotelis to nedarė, ir nematau priežasčių galvoti, kad taip elgėsi Millis (kurio atžvilgiu Moore‘as buvo ypač nemalonus). Dar daugiau painiavos kelia tai, kad anot Moore‘o, ne kiekvienas, šitaip klydęs, buvo natūralistas minėta plačia ir įprasta prasme. Dalis ryškiausių pažeidėjų, pavyzdžiui, apibrėžiantys gėrį kaip tai, ko nori ar ką įsako Dievas, buvo antinatūralistai plačiąja ir įprastąja prasme.

Pastarasis pavyzdys rodo, jog Moore‘o idėja problemiška ne tik terminologiniu aspektu. Po to kai Moore‘as įvedė šį posakį, diskusijose apie natūralistinį paklydimą nuolat iškyla svarbus teorinis klausimas. Jei-

gu natūralistinis paklydimas yra reikšminga klaida, ko konkrečiai turėtume vengti, kad jos nepadarytume? Kaip ką tik matėme, jis draudžia ne tik apibrėžti gėrį natūralistiniais (plačia ir įprasta prasme) terminais, bet ir nenatūralistinius apibrėžimus. Tai gal jis tiesiog draudžia apibrėžti gėrį bet kokiais terminais? Šitokia buvo Moore'o pozicija, bet kaip jau minėjau 1 skyriuje, jis buvo pasirengęs apibrėžti sąvoką *teisingas* pasitelkęs sąvoką *geras*, ir kitiems liko pasirinkti vieną iš alternatyvių redukcijos kelių, kartu išlaikant Moore'o draudimą natūralistinio paklydimo atžvilgiu. Tai parodo, kad natūralistinio paklydimo doktrina nėra ar bent greitai liovėsi reikšti draudimą vien apibrėžti *gėrį*. Veikiau jis imtas suprasti kaip nustatantis dvi išraiškų klases. Vienoje, be kitų – *geras* ir *teisingas*, ir šios sąvokos buvo pavadintos, pavyzdžiui, „vertinamaisiais" terminais. Antrajai, nevertinamųjų sąvokų klasei, priklausė daugiau ir įvairesnių išraiškų, tokių kaip fakto teiginiai, matematinės tiesos ir iš esmės tokie dalykai kaip teiginiai apie Dievą (nors dėl tam tikrų nepriklausomų priežasčių šie laikytini vertinamaisiais, kaip kad teiginys „Dievas yra geras"). Tada paaiškėja, kad natūralistinį paklydimą daro tas, kuris mėgina apibrėžti pirmos klasės sąvokas antrajai klasei priklausančiomis sąvokomis.

Tai ne tik apibrėžimų klausimas. Draudimas susijęs su bet kokiu mėginimu padaryti vertinamąją išvadą iš grynai nevertinamųjų prielaidų (apibrėžimų draudimas – atskiras to atvejis, kadangi apibrėžimas turi loginio lygiavertiškumo – abipusės implikacijos formą). Šis platesnis draudimas nukreiptas ne tik į pastangas apibrėžti *gėrį*. Jis taip pat draudžia tai, ko įtartinumą pastebėjo dar Hume'as, – bandymą išvesti *privalau* iš *yra*. Kaip rašė Hume'as,

> perėjimas nuo teiginių su *yra* prie teiginių su *privalau* „yra nepaprastai svarbus. Kadangi šis *privalau* arba *neprivalau* išreiškia tam tikrą naują santykį arba teigimą, būtinai turime jį tyrinėti ir paaiškinti; be to, turėtų būti nurodytas pagrindas tam, kas atrodo nesuvokiama – kaip šis naujas santykis gali būti išvestas iš kitų, kurie nuo jo visiškai skiriasi."[2]

Ne sykį pagrįstai suabejota, ar Hume'as pats turėjo omenyje tai, kas vėliau šioje pastraipoje buvo įžvelgta.[3] Jis iš tiesų galvojo ir aiškiai parašė, kad dėmesys šiam klausimui „leistų mums suprasti, kad perskyra

tarp ydos ir dorybės nėra nei grįsta vien objektų santykiais, nei suvokiama protu". Bet ryšys tarp tokio pobūdžio išvados ir apibrėžimo bei loginio išvedimo klausimų nėra paprastas.

Posakis „natūralistinis paklydimas" dabar dažnai vartojamas kalbant apie draudimo išvesti *privalau* iš *yra* pažeidimus. Tuo pat metu jis išlaiko savo pradinę įtaką *gero* ir kitų panašių vertinamųjų išraiškų atžvilgiu. Reiktų platesnės teorijos, kad būtų paaiškinta, kodėl draudimas, nukreiptas į *privalau*, turėtų vienodai galioti kaip draudimas *gero* atžvilgiu. Tokia teorija taiko reduktyvistinę strategiją ir *geras* traktuoja kaip apibrėžiamą padedant *privalau*. Tai viena rimtesnių reduktyvistinės strategijos paskatų. Jei esame įsitikinę, kad turi būti dvi išraiškų klasės, viena susijusi su vertybėmis, o antroji – su faktais, natūralu vieną vertybių klasės narį traktuoti kaip pagrindinį, o kitus apibrėžti per jį.

Visa tai atrodo dar natūraliau, kai svarstome kelius, kuriais šiuolaikiniai teoretikai bandė paaiškinti, kodėl negalime išvesti vertinamųjų teiginių iš nevertinamųjų. Pats Moore'as manė, kad gėris yra neapibrėžiamas tiesiog dėl to, kad tai paprasta nenatūrali kokybė. Jis taip pat manė, kad ši kokybė atpažįstama intuicija ta šios intelekto pajėgos prasme, kurią aptarėme ankstesniame skyriuje kaip vieno „intuityvizmo" varianto pagrindą. Ta prasme intuityvizmas nieko daug nepaaiškina ir ne ką tenuveikia aiškinantis, kodėl vertybės negali būti išvestos iš faktų.

Vėlesni tyrinėtojai ieškojo geresnio paaiškinimo. Jie svarbiausiu laikė draudimą išvesti *privalau* iš *yra*. Pagrindinė tokio pobūdžio koncepcija yra Hare'o preskriptyvizmas, kuris *privalau* funkciją aiškina kaip nurodymą atlikti tam tikrą veiksmą arba pasakymą kam nors, ką šis turi daryti. *Privalau* interpretuojamas kaip imperatyvas: griežtai kalbant, teiginys su *privalau*, pavartotas normalia nurodančia prasme, yra bendroji išraiška, iš kurios plaukia imperatyvas visiems veikėjams, atsidūrusiems panašiose aplinkybėse (jau aptarėme šios idėjos vartojimą vystant Hare'o Pasaulinio veikėjo utilitarizmą). Remiantis šia interpretacija, teiginius, kuriuos lig šiol vadinau *vertinamaisiais*, bus tiksliau vadinti *preskriptyviais*, ir būtent preskriptyvūs negali būti pagrįstai išvedami iš kitos teiginių klasės – klasės, kurią šios priešpriešos požiūriu tinkamiausia vadinti *deskriptyvių* teiginių klase. Draudimo aiškinimas dabar pasidaro akivaizdus. Preskripcija kažką daro, būtent – pasako žmonėms veikti tam tikru būdu, o deskripcija pati savaime to padaryti negali. Tai suteikia draudimui aiškų pagrindą, bet jeigu šis nori būti toks bendras, kaip nuo

pradžių tikėtasi, ir turi paaiškinti pagrindinius santykius tarp fakto bei vertybės, tai (kaip jau sakiau) jis turi būti platesnis, kad apimtų ir sąvoką *geras* bei kitus su ja susijusius pradinių argumentų prieš natūralistinį paklydimą rūpesčius. Kaip paaiškėjo, bendru atveju, vertinamasis turės būti suvestas į preskriptyvų; be to, kaip ir Moore'o doktrina, teorija galiausiai turės paaiškinti tiek neetiškumą, tiek etiškumą. Turi būti parodyta, kad sakydami, jog tam tikras dalykas yra geras ar blogas, pasigėrėtinas ar žemas, iškilus ar menkavertis, mes iš tiesų pasakome kitiems ar sau kažką daryti, kaip paprastai aiškinama, – kažką pasirinkti. Bet kuris vertinimas turi būti susietas su veiksmu.

Šiomis išvadomis tikrai nelengva patikėti. Jos atrodo klaidingos, pavyzdžiui, estetinių vertinimų atžvilgiu: tarsi būtų reikalaujama, kad paveikslus vertintumėme maždaug kaip potencialūs kolekcionieriai. Net etiškumo plotmėje, pavyzdžiui, kalbant apie žmonių nuopelnus, ši koncepcija sąlygoja per siaurą matymą: tarsi pavadinus žmogų geru, sykiu pasakoma, kad turėtume jį mėgdžioti. Hare'as, aiškindamas tą preskriptyvią vertinimo jėgą, rašė:

> „Jei pasakome [apie tam tikrą viešbutį], kad jis yra geresnis už tą, kuris kitoje kelio pusėje, išraiškoje „geresnis už" glūdi prasmė (preskriptyvi prasmė), kuria asmuo, žodiškai sutikęs su mūsų vertinimu, bus pasakęs ne tai, ką iš tikrųjų galvojo, jei vis dėlto, susidarius pasirinkimo tarp šių dviejų viešbučių situacijai (kitiems dalykams, tokiems kaip kaina, esant vienodiems), pasirenka tą kitą viešbutį."[4]

Galvoti preskriptyvia prasme, kad kas nors yra geresnis, toliau aiškina Hare'as, tai reiškia teikti pirmenybę tam dalykui. Bet iš tikrųjų jis pats galvoja ne visai taip, kaip parodo paties pateiktas pavyzdys. Tai nereiškia, pavyzdžiui, pasirinkti viešbutį dėl kainos. Tai reiškia suteikti pirmenybę būtent dėl jo kaip viešbučio privalumų. Bet kai tik įvedi viešbučio (ar kokio kito dalyko) privalumų sąvoką, loginis ryšys su pirmenybės teikimu nebeatrodo toks tvirtas, ir faktiškai aš nematau jokio pagrindo galvoti, kad iš viso yra tokia išraiškos „geresnis už" prasmė, bent jau kai kalbama apie konkretaus tam tikros rūšies daikto, tarkime, viešbučio, privalumus. Viešbučių privalumai nėra labai aiškiai apibrėžtas dalykas, tokiais klausimais paliekama plati erdvė asmeniniam skoniui, bet net ir tuo atveju, ir net jei viešbutis (iš principo) yra dalykas, skirtas tarnauti

vartotojų malonumui, aš galiu skirti viešbučio privalumus nuo to, kam pakankamai pagrįstai suteiksiu pirmenybę. „Aš paprasčiausiai nemėgstu apsistoti geruose viešbučiuose," – būtų visai suprantamas pasakymas.

Tai atskleidžia pagrindinę preskriptyvios vertinamųjų teiginių interpretacijos silpnybę. Kai vertini tam tikros rūšies daiktą, vertini pagal tam tikrus tokio daikto privalumų standartus, nors konkretaus atvejo atžvilgiu jie ir yra vietiniai, neaiškūs ar neapibrėžti. Gali būti daug alternatyvų, kurios atitiks to daikto privalumų standartus, kadangi besirenkantis ieško tos rūšies gero daikto, tačiau visada liks erdvės bet kurio konkretaus asmens preferencijoms, tiesiogiai nesusijusioms su tuo, kaip šis asmuo supranta tokio pobūdžio daiktų privalumus. Daugeliu atvejų galima skirti galvojimą, kad konkretus daiktas yra geras savo rūšies požiūriu, ir, antra vertus, – to daikto mėgimą, jo norėjimą ir pasirinkimą; dar daugiau, individo sugebėjimas atskirti tuos dalykus rodo supratimą, jog daikto, apie kurį kalbama, privalumai gali pranokti paties žmogaus interesus ar sugebėjimą reaguoti. Filosofija negali paversti logiškai privalomu vieno mano pažįstamo žmogaus požiūrio, kuris vienoje diskusijoje apie tai, kas yra bloga muzika, pasakė: „Jaučiu, kad galėčiau išgyventi laikydamasis šedevrų dietos".

Tada iškyla rimta problema, ką gali duoti *yra* ir *privalau* perskyra. Fakto-vertybės perskyros lingvistinio aiškinimo požiūriu tai svarbus klausimas. Santykiai tarp *yra* ir *privalau* yra viena iš nedaugelio temų, kurių atžvilgiu lingvistinis požiūris labai aiškiai reikalavo daryti atitinkamą perskyrą: jei atskyrimo rezultatai būtų buvę tokie reikšmingi, kaip buvo tikėtasi, ji turėjo būti pritaikyta visoms likusioms vertinamosioms išraiškoms.

Be to, taip pat reikia klausti, kiek mes galime nustatyti pačių *yra* ir *privalo* atžvilgiu. *Yra – privalo* perskyros požiūriu turime suprasti vieną aiškią tiesą, kuri gali būti sėkmingai išreikšta ir šiek tiek kitaip. Tai susiję su praktiniu samprotavimu. Tiesa, kad *privalau* negali būti išvestas iš *yra*, jei *privalau* suprantamas kaip tapatus *turėčiau*, kuris vartojamas klausime „ką turėčiau daryti?" ir „atsižvelgiant į viską" tipo atsakyme. Toks atsakymas, konkretaus praktinio samprotavimo išvada, negali būti logiškai išvestas iš jį paremiančių prielaidų.[5] Taip neabejotinai bus, jei tarp prielaidų nebus teiginio, išreiškiančio mūsų norus: priežastys, lemiančios mūsų elgesį, daugiausiai priklauso nuo to, ko norime. Bet net jeigu pasiremtume kaip prielaidomis visais relevantiškais teiginiais apie

tai, ko norime, net jei atsižvelgtume į visus bendruosius mūsų naudojamos sprendimų teorijos principus (kurie irgi turi būti tam tikru laipsniu mūsų pasirinkimo ar temperamento klausimas), vis tiek išvada apie tai, ką turėtume daryti atsižvelgę į viską, nebus loginio išvedimo reikalas. Situacija visada reikalaus apsispręsti – ką šiuo konkrečiu atveju, atsižvelgdami į viską, mes vertinsime kaip visų svarbiausią.

Daugeliu atvejų visų svarbiausi dalykai bus visiškai akivaizdūs ir vertinimas nepareikalaus jokio situacinio sprendimo – vis dėlto čia reikalingas judesys, pranokstantis pradinius duomenis (input). Kai pabandau tą judesį susieti su pradiniais duomenimis, pavyzdžiui, „Visų svarbiausiais laikau faktorius ABC“, tai šis teiginys reiškia pastabą apie mano nuostatas („aš esu būtent toks asmuo“) – tokiu atveju tenka padaryti apsisprendimą šios konkrečios progos atžvilgiu – arba išreiškia mano apsisprendimą šia konkrečia proga, bet tada jis yra ne pradinių duomenų dalis, o išvados numatymas.

Žinoma, net nuo šios „atsižvelgiant į viską“ išvados vis dar lieka žingsnis iki veiksmo ir gali atsiverti plyšys tarp išvados bei ketinimo veikti. Tai *akrasia* sritis. Tačiau faktas, kad toks plyšys gali atsiverti, nenustumia mūsų, taip sakant, atgal reikalaudamas išvadą pateikti kaip loginį pradinių duomenų sekmenį. Klaidinga galvoti, kad viskas, net ir sprendimas veikti, yra loginio protavimo reikalas. Akrasijos problemos susiję su santykiais tarp žmogaus ketinimų ir geriausio sprendimo apie tai, ką daryti; esmė čia ta, kad net ir geriausiame sprendime glūdi sprendimas.

Klausimas „ką turėčiau daryti?“ ir jo atsakymas, kaip matėme 1 skyriuje, nebūtinai yra išskirtinai etiniai; etiniai sumetimai yra viena galimų pradinių svarstymo duomenų rūšių. Atitinkamai ką tik padarytos išvados nėra specifiškai etinės. Tai teiginiai, susiję su bet kurio praktinio samprotavimo pradinių duomenų ir išvados ryšiu. Kai tik žengiate anapus praktinio samprotavimo ir jo „atsižvelgiant į viską“ išvadų, svarbiausias su natūralistinio paklydimo vardu siejamas klausimas, arba *yra-privalau* perskyra, negali būti išspręstas ir net tinkamai atskleistas analizuojant kalbą.

Moralės filosofija – viena filosofijos sritis, kurioje „lingvistinis posūkis“, kaip buvo vadinama,[6] nepadėjo išversti problemų į lengvesnį pavidalą. Taip sakydamas neneigiu, kad moralės filosofija, kaip ir kitos filosofijos dalys, kaip reikiant rūpinasi apmąstyti tai, ką ir kaip pasakome. Iš tiesų vienoje plotmėje jai gal būtų sekęsi geriau, jei ji būtų labiau rūpinu-

sis tuo, ką ir kaip sakome. Vyraujantis trūkumas, būdingas visoms jos kryptims, yra mėginimas primesti etiniam gyvenimui kokį nors paprastą modelį – ar jis liestų sąvokas, kurias mes iš tikrųjų vartojame, ar moralines taisykles, kuriomis turėtume vadovautis. Vienas vaistas prieš šią nuolatinę etinio gyvenimo deformaciją iš tiesų galėjo būti pasidomėjimas ta didžiule įvairove, kuri būdinga žmonių kalbėjimui apie tai, kaip gyvena savo gyvenimus jie patys ir kiti žmonės.

Vienu aspektu, jei skiriamas dėmesys kalbai, jis turėtų būti platesnis. Tačiau, antra vertus, nepanašu, kad išimtinai lingvistinė programa galėtų būti sėkminga, kad ir kaip ji būtų vykdoma. Visų pirma dėl to, kad, kaip jau buvo pastebėta, nėra aiškiai apibrėžto tyrinėtinų lingvistinių išraiškų viseto. Teoretikai ypač buvo linkę rinktis bendriausias etinio diskurso išraiškas – *geras*, *teisingas*, *privalo* ir panašias. Mes šiuos žodžius vartojame ne vien etiniuose samprotavimuose. Šis faktas pats savaime nebūtinai sužlugdo tyrinėjimus, bet, bent dėl dviejų priežasčių, toks susitelkimas į jas padėjo tai padaryti. Viena priežastis susijusi su motyvu, dėl kurio pasirinkti būtent tie žodžiai – taip elgtis skatino reduktyvistinis įsitikinimas, kad tai žodžiai, glūdintys konkretesnėse etinėse sąvokose. Tai užmaskavo tikrąją šių sąvokų prigimtį ir padėjo paslėpti tiesą, teigusią, kad grynai lingvistinio tyrinėjimo nepakanka paaiškinti visus atvejus: visuomenė, kuri kliaujasi labai bendromis etinėmis išraiškomis, skiriasi nuo tos, kuri teikia daugiau reikšmės konkretesnėms sąvokoms. Kitame skyriuje aptarsiu kai kurias svarbias konkretesnių etinių sąvokų savybes, ypač jų vaidmenį etiniam pažinimui. Antra priežastis, dėl kurios susitelkimas ties šiais bendrais terminais nedavė nieko gero lingvistinei etikos filosofijai, yra ta, kad teoretikai, bandydami išrūšiuoti įvairias jų vartosenas, įtraukė į tyrimą išankstines prielaidas, kurios jau buvo ne tik teorinės, bet ir etinės. Gaunamas rezultatas – tiesiog bloga kalbos filosofija.

Jie kūrė iš tikrųjų blogą etikos filosofiją. Rūpesčių dėl *privalo* ir *yra*, taip pat natūralistinio paklydimo tematikos pagrinduose esama tikrai etinių ir galų gale metafizinių dalykų. Jų branduolys yra idėja, kad mūsų vertybės nėra „pasaulyje“, kad deramai netendencingas pasaulio aprašymas nepaminėtų jokių vertybių, kad mūsų vertybės yra tam tikra prasme primestos arba nuprojektuotos į mūsų aplinką. Šis atradimas, jei teisingas, gali kelti neviltį, kaip teleologiškai prasmingo pasaulio netektis. Bet jis gali būti suprastas ir kaip išsivadavimas, o į faktą, kad pasaulis

negali priversti mūsų pasirinkti vienas, o ne kitas vertybes, gali būti žvelgiama kaip į radikalią laisvės formą.

Šios idėjos demonstruoja tikėjimą fakto ir vertybės perskyra. Ar tokiai perskyrai esama pagrindo – iš tiesų rimtas klausimas. Kitame skyriuje jį panagrinėsime, taip pat domėsimės klausimu, *kokia* pasaulio samprata būtų laisva nuo vertybių. Dabar reikia iškelti tik preliminarų, bet svarbų dalyką, kuris parodys, kodėl iš lingvistinio posūkio negalima daug tikėtis. Jeigu esama kokios nors fundamentalios skirties tarp fakto ir vertybės, tai tikrai ne universalus žmonijos uždavinys jį atpažinti – veikiau tai išradimas, švietimo pasiekimas. Bet tada nėra jokio pagrindo manyti, kad mūsų etinė kalba, jei esama tokio aiškiai apibrėžto dalyko, *jau* demonstruoja mums tokią perskyrą. Gali pasirodyti, kad joje nesama nieko panašaus ar bent sugestionuojančio ar maskuojančio tokią perskyrą; gal klystame manydami, kad kalba gali įkūnyti išskirtinai metafizinius tikėjimus. Bet jeigu ji pasižymi sugebėjimu perteikti bet ką tokia tema, tai turėtų būti lygiai tinkama perteikti iliuzijas, kaip ir tiesą, pirmąsias gal net labiau, turint omenyje iliuzijų galiojimo erdvės ir laiko mastus ir tik neilgą švietimo istoriją. Jei žmonių vertybės yra jų rūpesčių projekcija, o ne „pasaulio“ bruožas, tai iš to neplaukia, kad pasaulio (ar veikiau pakankamai didelės jo dalies) be vertybių aprašymas tampa ranka pasiekiamas. (Galbūt negali būti tokio dalyko; bet jei ne, tai turėtume pasidomėti, ką gi iš tikrųjų reiškia kalba apie projekciją. Kas yra ekranas?)

Visa tai gali pasirodyti paradoksali lingvistinio sumanymo kritika. Tie, kurie į jį įsitraukė, paprastai pabrėždavo fakto ir vertybės perskyrą; ji buvo išreiškiama vartojant *privalo* ir *yra* perskyrą. Taigi atrodo, kad kalba arba neslepia fakto ir vertybės skirtingumo, arba kalbos teoretikai sugebėjo perprasti šią paslaptį. Bet nė viena šių alternatyvų nėra teisinga. Atsitiko taip, kad teoretikai įnešė fakto-vertybės perskyrą į kalbą, o ne atskleidė ją glūdint kalboje. Jie atrado daugybę tų „storesnių“ („thikker“) ar specifiškesnių etinių sąvokų, kurias jau minėjau, tokių kaip *klasta, pažadas*, *žiaurumas*, *narsa*, kurios atrodo išreiškiančios fakto ir vertybės sąjungą. Šios sąvokos taikomos pagal tai, koks pasaulis yra (pavyzdžiui, pagal tai, kaip kažkas pasielgė), bet tuo pat metu jų taikyme paprastai glūdi tam tikras situacijos, asmenų ar veiksmų vertinimas. Be to, paprastai (nors nebūtinai tiesiogiai) jos suteikia pagrindą veiksmui. Tokios sąvokos, žinoma, nesutriuškina fakto-vertybės perskyros. Veikiau teoretikas, norintis apginti tą perskyrą, turi interpretuoti šių sąvokų vei-

kimą: jis traktuoja jas kaip faktinio ir vertinamojo elementų, iš principo galimų atskirti, konjunkciją. Aiškiausiai tai, kaip ir daugelį kitų dalykų, išdėsto Hare'as: šios rūšies sąvokoje glūdi deskriptyvus junginys, prie kurio prijungta preskripcija, išreiškianti individo ar visuomenės vertybes. Teiginys, vartojantis kurią nors tokio pobūdžio sąvoką, gali būti išanalizuotas maždaug taip: „šis poelgis yra štai tokio pobūdžio, o tokio pobūdžio poelgių žmogus privalo nedaryti". Šio aiškinimo požiūriu būtina, kad „storas" tokių sąvokų pobūdis būtų suformuluotas kaip deskriptyvus elementas. Vertybinė dalis analizuojant išreiškiama universaliu preskriptyviu terminu *privalo*.

Kitame skyriuje aš tvirtinsiu, kad šis aiškinimas yra klaidingas, todėl dabar neužbėgsiu už akių dėstydamas argumentus. Čia tik svarbu dar kartą atkreipti dėmesį, kad fakto-vertybės teoretikai, pasikliaujantys lingvistinėmis priemonėmis, patys įneša savąją perskyrą į kalbą, o ne atranda ją kalboje, be to, nepagrįstai tikisi, kad atskleidus šią perskyrą, ji pasirodys besanti labai arti kalbos paviršiaus. Nėra jokio pagrindo puoselėti tokius lūkesčius. Jei jau užsiėmėme apgaulinga ir klaidinančia pasaulio, kaip turinčio savyje vertybes, interpretacija, labai tikėtina, kad mūsų kalbai tai padarys gilų poveikį.

Preskriptyvistinė samprata tvirtina, kad vertybinę šių storųjų sąvokų dalį visiškai perduoda preskriptyvi funkcija, kuri išanalizuojama pasitelkiant *privalo*. Šis požiūris tvirtina, kad viskas, ką norime pasakyti ar pagalvoti etinėje srityje (iš esmės ir vertinamosiose srityse už etiškumo ribų), gali būti pasakyta ar pagalvota pavartojant šį bendrą terminą. Kiti teoretikai sako panašius dalykus kitų išraiškų atžvilgiu: kokia nors bendra, abstrakti išraiška gali nudirbti visą darbą. Iš tiesų, kadangi storesniosios etinės sąvokos yra tik sudėtinės sąvokos, turinčios tą išraišką, tai šioji jau dirba tą darbą. Jei tokio pobūdžio analizė pasirodys besanti klaida ir, bendriau tariant, raginimas suvesti etinę kalbą į tokias abstrakčias išraiškas – klaidinantis, tai tos išraiškos pasirodys neatliekančios viso darbo; tai išlaisvintų erdvės idėjai, kurią jau siūliau – visuomenė, kurioje etinis gyvenimas suprantamas ir vykdomas pasitelkiant tokias bendras sąvokas, socialiai skiriasi nuo tos, kurioje taip nedaroma, ir šie skirtumai reikalauja socialinio nusimanymo. Jei taip yra, lingvistinis požiūris tikrai nepadeda mums to atpažinti. Jis mus skatina neigti tai net kaip galimybę.

Pakankamai aišku, kad jei norime suprasti, kaip veikia etinės sąvokos, kaip jos keičiasi, turime nusimanyti apie socialinės organizacijos, kurioje jos veikia, formas. Lingvistinis požiūris tam tikru abstrakčiu lygiu to neneigia, bet jis nekelia jokio klausimo, kuris padėtų mums pasiekti tokį supratimą arba, jei jau jį turime, kaip nors panaudoti jį filosofijoje. To požiūrio susitelkimas ties loginės analizės klausimais padėjo užmaskuoti esmę ir taip pasiekti grynąją pačios filosofijos sampratą, kuri iš tikrųjų akcentuoja, kad kalba yra visuomeninis veikimas, bet tuo pat metu pakankamai keistai veja iš filosofijos bet kokį konkretų domėjimąsi visuomenėmis.[7] Vis dėlto šis požiūris bent potencialiai buvo arčiau tam tikrų etinės minties socialinių ir istorinių dimensijų supratimo nei kai kurie kiti priėjimai, žvelgę į etinius klausimus kaip į autonomišką ir nekintantį tyrimo objektą. Dėmesio atkreipimas į mūsų etinę kalbą galėjo bent nutiesti kelią, kuriuo pasukę susimąstytume apie ją ir apie ja reiškiamą etinį gyvenimą kaip socialinę praktiką, kuri gali kisti. Lingvistinis posūkis galėjo mums padėti, nors realiai to ir nepadarė, pripažinti, kad etiniam supratimui reikia socialinio aiškinimo dimensijos.

8
Žinojimas, mokslas, konvergencija

Iki šiol nieko nepasakiau apie objektyvumą, nors ankstesni skyriai buvo ganėtinai su juo susiję. Jeigu archimediškasis taškas galėtų būti atrastas ir mes sugebėtumėme parodyti, kad praktiniame prote arba žmogiškuose interesuose glūdi apibrėžtas etinis požiūris, tai etinė mintis būtų objektyvi ta prasme, kad įgytų objektyvų pagrindą. Tai praktinio proto perspektyvos siūlomos galimybės arba bent galinčios pasirodyti esančios tokiomis. Tačiau diskusijos apie objektyvumą moralės filosofijoje dažnai prasideda iš kitokio taško, nuo noro palyginti etinius įsitikinimus su, pavyzdžiui, moksliniais įsitikinimais – kitos rūšies žinojimu ir pretenzijomis į tiesą. Čia kalbama apie kitokio pobūdžio objektyvumą. Jis natūraliai susijęs su tokiais klausimais: kas galėtų garantuoti etinių įsitikinimų teisingumą ir ar apskritai galimas koks nors etinis žinojimas. Kaip tik šiame palyginimų lauke įkurdintos įvairiausios fakto ir vertybės perskyros.

Diskusijos apie objektyvumą dažnai prasideda nuo svarstymų apie nesutarimą. Tarsi nesutarimas būtų netikėtas dalykas, tačiau nėra jokio pagrindo juo stebėtis (ankstyviausi vakarietiškos tradicijos mąstytojai laikė konfliktą bent jau nemažiau akivaizdžiu pasaulio bruožu negu santarvę). Susidomėjimas nesutarimu iškyla veikiau dėl to, kad nei sutarimas, nei nesutarimas nėra universalūs. Klystume manydami, kad nesutarimas reikalauja paaiškinimo, o sutarimas – ne, tačiau skirtinguose kontekstuose nesutarimas, kaip ir sutarimas, turi būti aiškinamas skirtingai.

Būdas, kuriuo suprantame konkretų nesutarimą ir kaip jį aiškiname, turi svarbių praktinių pasekmių. Jis gali pakeisti perspektyvą, iš kurios žvelgiame į kitus, taip pat mūsų pačių perspektyvos supratimą. Kitų žmonių atžvilgiu mums reikia požiūrio į tai, kokiu būdu ir ką reiškia būti susipriešinusiam, atmestam ir panašiai. Mums patiems nesutarimas gali tapti perspėjimu, kad galbūt mes neteisūs, tad jeigu siekiame tiesos ar teisingumo, turime keisti savąją strategiją.

Nesutarimas nebūtinai turi būti įveiktas. Jis gali likti svarbiu, mūsų santykius su kitais konstituojančiu bruožu ir, geriausio nesutarimo kilmės paaiškinimo požiūriu, turėtų būti suprantamas kaip tai, ko tiesiog reikia tikėtis. Gali susidaryti įtampa, jei mes tuo pat metu jaučiame, kad nesutarimas susijęs su labai svarbiais dalykais ir kad esama gero paaiškinimo, kodėl nesutarimas neišvengiamas. Įtampa būna ypač aštri, kai nesutarimas ne tik susijęs su svarbiais dalykais, bet ir pasireiškia vertinimais, kurie tarsi reikalauja kitų pritarimo. Kaip pamatysime kitame skyriuje, reliatyvizmas susiduria su specialia problema bandydamas suprasti mūsų požiūrį taip, kad būtų suderintos abi įtampos pusės.

Nesutarimų aibė, kaip ir jų teikiamos pamokos, pasižymi gerai žinomu poliškumu. Viename krašte – du vaikai, norintys tos pačios bandelės, arba du herojai, siekiantys tos pačios vergės merginos. Tai praktiniai nesutarimai ir jų paaiškinimas nesukels daug abejonių apie pažintinius dalyvių sugebėjimus. Galima sakyti, tokios rūšies atvejai yra taip primityviai praktiniai, kad net vargu ar paliečia kokius nors vertinimus, dėl kurių būtų nesutariama. Žinoma, net pačiame primityviausiame lygyje nesutariama dėl to, *ką reikia daryti*, bet tai taip arti troškimų ir veiksmo, kad nė vienas nepuola galvoti, esą nesutarimas rodo kokią nors pažinimo ar supratimo stoką. Čia paprasčiausiai du žmonės nori nesuderinamų dalykų. Bet konfliktas gali tapti turiningesnis, jei pusės nori jį išspręsti kalbėdamosi, o ne prievartos keliu, tada jos pasitelkia turiningesnius argumentus, paprastai apeliuojančius į teisingumą – vaikai kalbės apie sąžiningumą, o herojai apie pirmenybę.

Bent jau pagrindinės tokių nesutarimų formos nė vienos pusės neverčia galvoti, kad kažkas kažko nesuvokė ar nesuprato arba kad kuri nors pusė nemoka kalbėti. Kitas tradicinės priešpriešos polius – nesutarimai, kurie kaip tik verčia taip galvoti. Kokie jie paprastai būna, priklauso nuo pažinimo teorijos, kurios laikosi komentatorius, bet juose įprastomis aplinkybėmis galime stebėti tai, ką Oksfordo filosofas J. L. Aus-

tinas vadino „vidutinio smulkumo sausais produktais". Svarbus šių pavyzdžių bruožas tas, kad abi pusės tariamai vartoja tas pačias sąvokas ir yra išmokytos atpažinti baldus, rašiklius, centus ir pan.

Šios paradigmos buvo apipintos įvairiausiomis priešpriešomis: praktinis ir teorinis, vertybė ir faktas, *privalo* ir *yra*. Kiekviena iš jų buvo mąstoma kaip būtina aiškinant nesutarimą, nes išreiškianti fundamentalų skirtumą, ir labai dažnai jos suprantamos kaip teikiančios priešingas viltis sprendžiant nesutarimus. Tačiau klaidinga manyti, kad šios priešpriešos yra skirtingi tos pačios perskyros išreiškimo būdai. Iš tikrųjų du mano minėti pavyzdžiai pastebimai neatitinka bet kurios iš tų priešpriešų dviejų polių. Ginčas dėl kokių nors gėrybių priklausomybės neabejotinai yra praktinis ir kol nepasiekiamas etapas, kuriame imama rimtai apeliuoti į teisingumą, tol tai nėra nesutarimas dėl vertybių. Nesutarimas dėl baldų grožio yra neabejotinai nesutarimas dėl faktinių dalykų, tačiau vis dėlto tai nereiškia, kad jis tada yra teorinis, t.y. toks, kuris dažniausiai priešinamas praktiniam. Reikia daugiau paplušėti, kad sudėliotume tokius pavyzdžius pagal kokią nors tvarką, kuri išryškintų priešingybes. Paprastai tai buvo daroma suvedant vertinamojo pobūdžio nesutarimus į praktinius, o faktinius – į teorinius. Abu šiuos manevrus įkvėpė pozityvizmas ir abu jie įtartini. Tad nenuostabu, kad šiandien kai kurie filosofai abejoja, ar iš viso esama kokios nors pamatinės perskyros, kuri galėtų būti suvokiama pagal tradicinį modelį.[1]

Aš sutinku, kad čia kalbama ne apie vieną perskyrą. Aš taip pat sutinku, kad pozityvistiškesni bandymai apibrėžti abi tokios perskyros puses yra nevykę. Vis dėlto tikiu, kad etikos srityje bus atrastas tikras ir esminis skirtumas, taip pat manau, – nors tai tolesnis klausimas, – tas skirtumas yra pakankamas, kad paskatintų stipresnę ar silpnesnę nuojautą (nuolat iškylančią, nors ne visai tradicinę), kad mokslas turi daugiau ar mažiau tam tikrų šansų būti tuo, kuo jis atrodo esąs – pasaulio, koks šis iš tikrųjų yra, sistemišku aiškinimu, o etinė mintis neturi jokių galimybių būti viskuo, kuo ji dedasi. Be to, tradicija yra teisi ne tik galvodama, kad tokios perskyros esama, bet ir tikėdama, kad mes galime ją suprasti supratę nesutarimą. Tačiau tai nereiškia, kad turime aiškintis, kiek mes nesutariame, arba net kokiais metodais galime išspręsti nesutarimus, nors tai, žinoma, teikia medžiagos prasmingiems pasvarstymams. Esminis skirtumas veikiau galės būti reflektyviai suprastas aiškinantis mūsų geriausias, tarpusavyje suderinamas viltis panaikinti nesutarimus dviejose

srityse. Tai klausimas apie nesutarimo rezultatus – kas, esant palankiausioms sąlygoms, būtų geriausias nesutarimo pabaigos paaiškinimas: konvergencijos, kaip nuo šiol toliau sakysiu, paaiškinimas.

Pamatinis skirtumas yra tarp etiškumo ir moksliškumo. Aš tikiuosi paaiškinti, kodėl vienas šios priešybės polius verčiau turėtų būti vadinamas „moksliškumu“, o ne „faktiškumu“. Kitas polius vadinamas „etiškumu“, kadangi etiškumas yra mūsų svarstymų objektas ir prireiktų ilgų diskusijų, kad nuspręstume, ar ši sritis turėtų būti išplėsta, ar susiaurinta. Jis nevadinamas „vertybiškumu“, kadangi šis terminas apimtų mažiausiai dar ir estetinį vertinimą, kuris savo ruožtu kelia daug klausimų. Jis nevadinamas „normatyviškumu“ – terminu, kuriame glūdi tik dalis etiškumo intereso (apytikriai – dalis, besirūpinanti taisyklėmis), be to, šis terminas yra platesnės apimties ir natūraliai apima tokius dalykus kaip įstatymas, kas vėl kelia kitokius klausimus. Dar svarbiau, kad jis nevadinamas „praktiškumu“. Dėl priežasties, kurią jau pastebėjome nagrinėdami preskripcijas ir *yra-privalo* perskyrą, didelę problemos dalį tai nukreiptų kita linkme. Nesunku sutikti, kad esama perskyros tarp praktiškumo ir nepraktiškumo. Neabejotinai susiduriame su tokiu dalyku kaip praktinis samprotavimas arba svarstymas, ir jie tikrai nėra tas pats, kas galvojimas apie tai, kaip dalykai esti. Tai akivaizdžiai ne tas pats, kaip tik todėl pozityvizmas, redukavęs vertybiškumą į praktiškumą, manė pagrindęs tradicinę perskyrą. Bet redukcija yra klaidinga ir dėl to visa problema atrodo lengvesnė negu iš tiesų yra.[2]

Moksliškumo ir etiškumo perskyra remiasi paprasta pagrindine idėja, išreiškiama konvergencijos terminu. Moksliniam tyrimui idealiu atveju turėtų būti būdinga konvergencija į vieną atsakymą ir ši konvergencija geriausiai paaiškinama tuo, kad atsakymas aprašo, kokie yra faktai; etiškumo srityje, bent jau didelio bendrumo plotmėje, stokojame tokios aiškios vilties. Perskyra priklauso ne nuo to, ar konvergencija realiai įvyksta, ir svarbu, kad ne tai yra šio argumento esmė. Labai gali atsitikti, kad bent jau žmonės tikrai pasiektų etinių pažiūrų konvergencijos. Priešpriešos esmė yra ta, kad net jei taip atsitiktų, nebūtų teisinga manyti, kad pažiūrų suartėjimas priklausė nuo to, jog pasaulis iš tikrųjų yra toks, tačiau jei taip atsitinka moksluose, toks paaiškinimas puikiai galioja. Be kitų dalykų, tai reiškia, kad šių dviejų sričių atžvilgiu mes suprantame skirtingai tiek konvergencijos faktą, tiek nesėkmę jos siekiant.

Aš grįšiu prie klausimo, kaip galėtume suprasti etinę konvergenciją. Tačiau pirma mes turime aptarti tam tikrus argumentus, teigiančius, kad taip formuluojama perskyra visiškai nieko nereiškia. Šis prieštaravimas gali įgyti du pavidalus. Anot vieno, konvergencijos, kuri įvyksta priklausomai nuo to, kokie yra faktai, sąvoka yra tuščia. Anot antro, tokios konvergencijos sąvoka nėra tuščia, bet ji sutinkama tiek etinėje, tiek mokslinėje srityje – tai reiškia, kad sąvoka, nors ir turi šiokį tokį turinį, niekaip nepaaiškina perskyros.

Aš jau sakiau, kad perskyros bei jos aiškinimo konvergencijos idėja esmė nesusijusi su tuo, ar konvergencija iš tikrųjų įvyko. Tačiau mokslų srityje būtų nerealistiška visiškai atsieti šias idėjas nuo to, kaip turėtume suprasti Vakarų mokslo istoriją nuo septynioliktojo amžiaus. Mokslinės pažangos, kaip konvergencijos, samprata negali būti atskirta nuo Vakarų mokslo istorijos, kadangi būtent Vakarų mokslo istorija labiausiai ją skatino. Gana sunku paneigti, kad ta istorija demonstravo didelio masto konvergenciją; buvo tvirtinama, kad ši regimybė neturi labai didelės reikšmės, kadangi tai tik kultūrinis artefaktas, rezultatas būdo, kurį pasirinkome rašydami mokslo istoriją. Richardas Rorty rašė:

> „Fizikai mažiau paradoksalu [...] laikytis klasikinės sampratos „geriau aprašyti tai, kas jau yra ten". Ne dėl gilių epistemologinių ar metafizinių sumetimų, bet paprasčiausiai dėl to, kad kai pasakojame savo vigiškas* istorijas apie tai, kaip mūsų protėviai pamažu slinko į kalną, ant kurio viršūnės (galimas daiktas – fiktyvios) mes dabar stovime, mes privalome išlaikyti kai kuriuos dalykus nepakitusius per visą istoriją [...] Fizika yra „atradimo" paradigma paprasčiausiai dėl to, kad nekintančio Moralės dėsnio arba poetinio kanono akivaizdoje sunku (bent jau Vakaruose) papasakoti istoriją apie kintančias visatas, bet labai lengva papasakoti priešingą istoriją."[3]

Šiame mokslinės sėkmės ir to, ką ta sėkmė reiškia, aprašyme yra dvi įsidėmėtinos klaidos. Viena jų yra požiūris, kad lengva papasakoti vienos

---

*„whiggish" – vedinys iš *vigė* – liberalios pakraipos politinės partijos, pasisakiusios už reformas ir prieš stiprią centralizuotą valdžią. Tokios partijos veiką Didžiojoje Britanijoje ir Jungtinėse Amerikos Valstijose, R. Rorty veikiausiai šia ironizuoja JAV vigus. – *Vertėjos pastaba.*

rūšies istoriją ir sunku papasakoti kitą. *Kodėl* pasaulio, esančio „jau ten"* ir padedančio kontroliuoti mūsų aprašymus, vaizdas yra įtikinantis? Atrodytų, tam reikėtų paaiškinimo, bet Rorty to nepadaro. Jei nuoroda į „Vakarus" turi omenyje kultūrinį ar antropologinį paaiškinimą, tai visai neaišku, koks jis būtų: iš tikrųjų visiškai neaišku, koks jis galėtų būti, jei pats nesiremtų prielaida apie jau egzistuojantį fizinį pasaulį, kuriame žmonės gimsta ir vysto savąsias kultūras.

Mintis, kad tokio pobūdžio prielaida slypi bet kuriame to, ką darome, aiškinime, veda tiesiai prie antros Rorty aiškinimo ydos: tai save griaunantis paaiškinimas. Jei pasakojama istorija būtų teisinga, nebūtų perspektyvos, iš kurios jis galėtų ją taip papasakoti. Jei visiškai paranku sakyti, jog mokslas aprašo tai, kas „jau yra ten", ir jei čia neslypi jokių gilių metafizinių ar epistemologinių aspektų, o svarbus tik klausimas apie tai, kas paranku („paprasčiausiai dėl to" mes kalbame taip, kaip kalbame), tai visi, įskaitant ir Rorty, turėtų sakyti, kad mokslas aprašo pasaulį, kuris „jau ten". Bet Rorty ragina mus taip nesakyti ir tai darydamas – primygtinai tvirtindamas kad, priešingai, mes kalbame taip, kaip mums paranku kalbėti, – jis bando iš naujo užimti transcendentinę poziciją, rašyti iš anapus žmogiškos kalbos ir veiklos, t.y. daro kaip tik tai, ko mus ragina atsisakyti.[4]

Veiksmingesnis kitas prieštaravimas – negatyvus tvirtinimas, būdingas Rorty ir kitiems, kad jokia mokslo konvergencija, buvusi ar būsima, negali būti prasmingai paaiškinta nurodant į tai, kokie yra pasaulio faktai, kadangi sąvoka „pasaulis", kaip tai, kas gali lemti mūsų įsitikinimus, kelia neįveikiamus sunkumus. Tai dilema. Viena vertus, „pasaulį" galime apibūdinti remdamiesi savo dabartiniais įsitikinimais apie tai, kas jį sudaro; tai žvaigždžių, žmonių, žolės ar stalų pasaulis. Kai „pasaulis" suprantamas taip, mes, žinoma, galime pasakyti, kad mūsų įsitikinimai apie pasaulį yra veikiami pasaulio, ta prasme, kad, pavyzdžiui, mūsų įsitikinimai apie žolę yra veikiami žolės, tačiau tokia mintis nepasako nieko esminio ar paaiškinančio – pasaulio, kaip mūsų įsitikinimų objekto, samprata negali duoti nieko daugiau, vien pakartoti įsitikinimus, kuriuos laikome atstovaujančiais jam. Antra vertus, kai pabandome susiformuoti tam tikrą pasaulio, kuris yra pirmesnis nei bet kokie mūsų aprašai, pa-

* „Jau ten" – anapus mūsų, egzistuoja kaip faktai, – *Vertėjos pastaba.*

saulio, kuriam bando atstovauti visos įsitikinimų ir reprezentacijų sistemos, idėją, gauname tuščią sąvoką kažko visiškai neapibrėžto ir neapibrėžiamo.[5] Taigi abiem atvejais mes negauname „pasaulio" sąvokos, kuri padarytų tai, ko iš jos reikalaujama.

Kiekviena šios dilemos pusė žiūri į visas mūsų pasaulio reprezentacijas kartu – vienu atveju visas jas priimdama, antru atveju nuo visų kartu atsiribodama. Bet yra trečia ir kur kas vaisingesnė galimybė: turėtume suformuoti pasaulio, kuris „jau yra ten", sąvoką, pasitelkdami kai kuriuos, bet ne visus mūsų įsitikinimus ir teorijas. Apmąstydami pasaulį, kuris, *šiaip ar taip,* „jau yra ten", nepriklausomai nuo mūsų patyrimo, turime pirmiausia susikoncentruoti ne į tai, apie ką yra mūsų įsitikinimai, o į tai, kaip jie atstovauja savąjį objektą. Iš savo įsitikinimų ir pasaulio atvaizdo bruožų mes galime atrinkti dalį, apie kurią galėtume pagrįstai tvirtinti, jog ji atstovauja pasaulį maksimaliai nepriklausomai nuo mūsų požiūrio ir jo ypatumų. Įgyvendinę tokį uždavinį, gautą dalykų atvaizdą galėtume vadinti pasaulio „absoliučia koncepcija".[6] Naudodamiesi šia sąvoka, galėtume tikėtis paaiškinti mūsų galimybę užčiuopti ir pačią koncepciją, ir kitų, perspektyviškų (perspectival) reprezentacijų galimybę.

Ši absoliučios koncepcijos sąvoka gali padėti perskyrai tarp „pasaulio, kaip nepriklausomo nuo mūsų patyrimo", ir „pasaulio, kaip jis mums atrodo", tapti veiksmingai. Ji tai padaro suprasdama „pasaulį, kaip jis mums atrodo", kaip „pasaulį, kaip jis atrodo būtent mums"; atitinkamai, absoliuti koncepcija bus tokia pasaulio samprata, kurią galėtų pasiekti bet kurie tyrinėtojai, net ir labai besiskiriantys nuo mūsų. Ką laikysime reikšmingai skirtingu nuo mūsų ir kas įvairių aprašymo lygių požiūriu bus laikoma „mes", bus taip pat aiškinama remiantis pačia koncepcija; tada mes galėsime, tarkime, paaiškinti, kodėl vieni stebėtojai gali matyti tai, ko nemato kiti. Labai svarbu pabrėžti, kad šios idėjos susijusios tik su mokslu, o ne bet su kuria žinojimo rūšimi. Mes galime žinoti dalykus, kurių turinys yra perspektyviškas: mes galime žinoti, kad žolė žalia, nors, neabejotinai, *žalias* ir galbūt *žolė* bus sąvokos, kurių nerasime bet kokio kompetentingo pasaulio stebėtojo žodyne ir absoliučioje koncepcijoje (kaip matysime, žmonės gali pažinti dalykus net ir dar labiau priklausančius nuo jų vietinės perspektyvos). Svarbu paaiškinti ne pažinimą – priešpriešа vertybėms turėtų būti išreikšta lyginant su mokslu, o ne su pažinimu. Mūsų tikslas – nusakyti mokslui būdingos konvergencijos galimybę, tos konvergencijos, kurią prasminga vadinti artėjimu į tai, kokie yra faktai.

Kaip sakiau, ta galimybė labai priklauso nuo aiškinimo sąvokų. Absoliučios koncepcijos (kaip priešingos anksčiau siūlytoms tuščioms ir nevaisingoms „pasaulio“ sampratoms) esmė susijusi su idėja, kad ji gali prasmingai paaiškinti kaip galima ji pati ir įvairūs perspektyviški matymai. Svarbus šiuolaikinio mokslo bruožas yra tas, kad jis prisideda aiškinant, kaip būtybės, turinčios mūsų prigimtį ir savybes, gali suprasti pasaulį su savybėmis, kurias tas pats mokslas jam priskiria. Šiuo požiūriu reikšmingi evoliucinės biologijos ir neurologinių mokslų pasiekimai bei sąvokos, kuriomis jie aiškina, nėra tuščios. Tačiau tiesa ir tai, kad tokie aiškinimai negali veikti vien tik absoliučios koncepcijos lygmenyje, kadangi jie aiškina psichologinius bei socialinius reiškinius, tokius kaip įsitikinimai ir teorijos, pasaulio sampratos, ir galbūt turime per mažai pagrindo manyti, kad jie savo ruožtu galėtų būti deramai apibūdinti neperspektyviška kalba. Kokiu mastu tai teisinga, yra esminis filosofinis klausimas. Bet net jei sutiksime, kad tokių dalykų aiškinimai turi likti tam tikru mastu perspektyviški, dar nereiškia, kad negalime naudotis absoliučios koncepcijos sąvoka. Tai bus koncepcija, susidedanti iš neperspektyviškų duomenų, prieinamų kiekvienam tyrinėtojui, kad ir koks jis būtų; mums, nors nebūtinai svetimiems tyrinėtojams, ji taip pat padės paaiškinti tokius dalykus kaip mūsų sugebėjimas sugauti tą koncepciją. Galbūt pasirodys įmanoma ir daugiau, bet to visiškai pakanka, kad galėtume suteikti prasmę „pasaulio“ idėjai ir galimos konvergencijos požiūriu sutriuškinti pirmąjį pasipriešinimą perskyros tarp moksliškumo ir etiškumo atžvilgiu.

Priešinga nepritarimo linija primygtinai tvirtina, kad „konvergavimo į tai, kokie yra faktai“, idėja pakankamai aiškiai pastebima taip pat ir etiškumo srityje. Visų pirma ji pastebima vartojant tas esmines arba storąsias etines sąvokas, kurias daug kartų minėjau. Daugelis egzotiškų pavyzdžių randama kitose kultūrose, bet jų pakanka ir mūsų pačių kultūroje: *bailys, melas, žiaurumas, dėkingumas* ir pan. Jos paprastai siejamos su veiksmo priežastimis. Tokio pobūdžio sąvokos pavartojimas dažnai tampa veiksmo priežastimi, nors ta priežastis nebūtinai turi būti lemtinga ir ją gali nusverti kitos priežastys, kaip matėme nagrinėdami jų vaidmenį praktiniame samprotavime (1 sk.). Žinoma, tai, kokia ir kam pateikiama veiksmo priežastis, priklauso nuo situacijos, veiksmo pagrindimą gali lemti ir vienos, ir kitos etinės sąvokos, bet tam tikras bendras minėtų

sąvokų ryšys su veiksmu yra pakankamai aiškus. Be ilgų išvedžiojimų galime pasakyti, kad tokios sąvokos yra „veiksmą kreipiančios" („action-guiding").

Tuo pat metu jų taikymą kreipia pasaulis. Tokios rūšies sąvoka gali būti taikoma teisingai arba klaidingai ir žmonės, mokantys ją vartoti, gali sutarti, kad ji tinka arba ne tam tikrai naujai situacijai. Daugeliu atvejų sutarimas bus spontaniškas, o kitais atvejais reikės sprendimo ir palyginimo. Tam tikri nesutarimai ribiniais atvejais gali būti neišsprendžiami, bet tai nereiškia, kad jos vartojimo nekontroliuoja faktai ar vartotojo pasaulio suvokimas (kaip ir kitų nevisiškai tikslių sąvokų atveju, nesutarimai dėl ribinių situacijų iš tikrųjų gali padėti parodyti, kaip jų vartojimas *yra* kontroliuojamas faktų). Taigi galime sakyti, kad šių sąvokų taikymas tuo pat metu yra ir pasaulio-kreipiamas (world-guided), ir veiksmą-kreipiantis. Kaip tai gali vykti tuo pat metu?

Preskriptyvistinė koncepcija, aptarinėta ankstesniame skyriuje, atsako į šį klausimą labai paprastai. Remiantis ja, bet kuri tokia sąvoka gali būti išskaidyta į deskriptyvų ir preskriptyvų elementą: per pasaulį veda jos deskriptyvus turinys, tačiau prie jo yra prikabinta preskriptyvi vėliava. Pirmas bruožas padaro ją pasaulio-kreipiama, o antrasis padaro ją veiksmą-kreipiančia. Tam tikri šio aiškinimo sunkumai susiję su preskriptyviu elementu ir tuo, kaip jis turėtų kreipti, vartojant šį žodį tinkama prasme (nėra akivaizdu, kad liepimas sau ką nors daryti yra pripažinimo, kad turi priežasčių tai daryti, forma). Bet labiausiai prieštaravimą kelia antroji analizės dalis. Preskriptyvizmas tvirtina, kad būtent deskriptyvus elementas valdo sąvokos taikymą pasauliui ir kad vertinamoji sąvokos dalis čia nevaidina jokio vaidmens. Visi pradiniai duomenys (input) yra deskriptyvūs, tuo tarpu visas vertinamasis aspektas priklauso rezultatui (output). Išeina, kad kiekvienai tokio pobūdžio sąvokai galėtum sukurti kitą, kuri atsirinktų tuos pačius pasaulio bruožus, bet veiktų paprasčiausiai kaip deskriptyvi sąvoka, neturinti jokios preskriptyvios ar vertinamosios jėgos.

Kritikai prieš tokį požiūrį iškėlė stiprų argumentą sakydami, kad nėra jokio pagrindo manyti, kad būtinai surasime deskriptyvų ekvivalentą.[7] Kaip mes „pereiname" nuo vieno sąvokos taikymo prie kito, priklauso nuo intereso, kurį ta sąvoka atstovauja, pobūdžio, ir neturėtume manyti, kad sugebame suprasti, kaip „pereina" kiti žmonės, jeigu mūsų nejungia bendra vertinimo perspektyva, kurios atžvilgiu tokia sąvoka svarbi. Įžval-

gus stebėtojas iš tiesų gali suprasti ir numatyti sąvokos vartojimą net ir realiai neturėdamas tų pačių vertybių kaip žmonės, ją vartojantys, – tai svarbus momentas ir aš dar prie jo sugrįšiu. Bet vien vaizduote numatydamas sąvokos vartojimą, toks stebėtojas taip pat vaizduote turi sugauti jos vertinamąją pusę. Jis negali visiškai atsiriboti nuo vertinamųjų stebimos bendruomenės interesų ir suprasti tą sąvoką paprasčiausiai kaip pagrindą, pagal kurį šiek tiek keistai skirstomi tam tikri neutralūs pasaulio bruožai.

Labai tikėtina ir, žinoma, įmanoma, kad turėtų būti etinės sąvokos, išreiškiančios šiuos reikalavimus supratimui. Faktiškai tokios įmanomybės ir užtenka, kad jos suvaidintų reikšmingą vaidmenį šiame samprotavime, primindamos moralės filosofijai apie tai, kokie gali pasirodyti besą geros kalbos filosofijos ar socialinio aiškinimo filosofijos reikalavimai. Jei tai ne tik įmanoma, bet ir tikėtina, moralės filosofija gautų gerą patarimą pasigilinti į tai, kas turėtų būti pasakyta, jeigu tai teisinga.

Palankus stebėtojas gali suprasti stebimų žmonių praktiką; jis gali ją aprašyti, numatyti ir net dalyvauti diskusijose apie tai, kaip jie vartoja sąvoką. Bet kaip ir su kai kuriomis kitomis sąvokomis, pavyzdžiui, iš religijos ar raganavimo srities, jis gali visiškai su ja nesusitapatinti: ji iš tikrųjų gali nebūti jo.[8] Ši įžvalgaus, bet totaliai nesusitapatinusio stebėtojo galimybė kelia svarbų klausimą: ar tie, kurie deramai taiko tokio pobūdžio etines sąvokas, gali būti laikomi turinčiais etinį žinojimą.

Įsivaizduokime bendruomenę, kuri yra maksimaliai homogeniška ir minimaliai reflektuojanti; jos nariai, visi nariai, tiesiog nesusimąstydami vartoja tam tikras tokio pobūdžio etines sąvokas (galime vadinti ją „hipertradicine" bendruomene). Ką reikštų jų etinis žinojimas? Remiantis geriausiais turimais propozicinio žinojimo aiškinimais,[9] jie turėtų tikėti sprendimais, kuriuos padarė; šie sprendimai turėtų būti teisingi; jų sprendimai turėtų patenkinti dar vieną sąlygą, kuri buvo plačiai diskutuota žinojimo teorijoje, jos esmė galėtų būti trumpai išreikšta taip: ryšys tarp pirmų dviejų sąlygų turėtų būti neatsitiktinis, t.y. atsižvelgiant į kelią, kurį žmonės nuėjo tyrinėdami, turi būti neatsitiktina, kad įsitikinimas, kurio jie priėjo, yra teisingas, ir jei tiesa tiriamuoju klausimu būtų buvusi kitokia, jie būtų priėję kitokio įsitikinimo – teisingo tomis aplinkybėmis. Pavyzdžiui, aš galiu žinoti žiūrėdamas į lošimo kauliuką, kad iškrito 6, ir tai apytikriai[10] reiškia tvirtinimą, kad jei būtų iškritę 4, aš būčiau žinojęs, žiūrėdamas į kauliuką, kad iškrito 4 (alternatyvios svarstytinos situaci-

jos turi būti maždaug panašios į aktualią). Panaudodami Roberto Nozikko posakį, galime sakyti, kad trečias reikalavimas – Nozickas jį aptaria detaliau negu aš čia perteikiu – yra tas, kad mano įsitikinimas turėtų „sekti tiesos pėdsakais“ („track the truth“).

Hipertradicinės bendruomenės nariai taiko savo storąsias sąvokas ir taip konstruoja įvairius sprendimus. Jei nors vienas iš tų sprendimų kada nors gali būti įvertintas kaip teisingas, tai jų įsitikinimai sugeba „sekti tiesos pėdsakais“, – juk jie galėtų atsiimti savo sprendimus, jei paaiškėtų, kad aplinkybės buvo ne tokios kaip manyta, galėtų padaryti alternatyvų sprendimą, jei jis būtų tinkamesnis ir t.t. Kiekvienas jų suprato šias sąvokas, taigi gali suvokti asmeninius ir bendruomeninius įvykius, kuriems jos tinka. Jei čia esama tiesos, jų įsitikinimai gali sekti jos pėdsakais. Lieka klausimas, ar nors vienas iš tų sprendimų gali būti teisingas.

Galima prieštarauti ir sakyti, kad jie yra. Jei jie yra teisingi, stebėtojas gali teisingai pasakyti, kad jie yra; vieną iš jų sąvokų pasižymėkime *F*; tada jis gali sakyti: „Vado teiginys „Berniukas yra *F*” yra teisingas“. Tada jis turėtų galėti ir savo ruožtu pasakyti: „Berniukas yra *F*“. Bet jis nepasirengęs to daryti, kadangi *F* nėra jo sąvoka.

Kokia šio prieštaravimo reikšmė? Jis remiasi tokiu principu: būtų nekorektiška, jei A sakytų, kad B kalba tiesą ištardamas *S*, jei A negalėtų taip pat pasakyti kažką lygiavertiško *S*. Panašu, kad tai seka iš pamatinio tiesos principo – *kabučių nuėmimo principo* (*disquotation principle*)[11] ta prasme, kad ‚P‘ yra teisingas, jei ir tik jei P. Tačiau šis principas negali būti pritaikytas taip paprastai, kai sprendžiame, kas galėtų būti pasakyta apie kitų žmonių teiginius. Panagrinėkime paprastą pavyzdį – įsivaizduokime mokyklinį žargoną, kuris vartoja specialius vardus įvairiems mokyklos objektams, vietoms ir organizacijoms. Taisyklė sako, kad šiuos žodžius tinkamai vartoja tik mokyklos bendruomenės nariai. Grupė, nepriklausanti mokyklai (tokia turėtų būti, jeigu iš viso *tokia* taisyklė būtų), šią taisyklę priima ir supranta. Žmonės žino, kad jei jie vartos tuos žodžius savarankiškai, tai bus palaikyti mokyklos bendruomenės nariais arba susilauks kritikos ir pan. Tarkime, šiuo žargonu „Vydsas“ būtų vieno iš mokyklos pastatų pavadinimas. Remiantis įsivaizduojamomis taisyklėmis, stebėtojas negalėtų grynai savo vardu, nevaidindamas jokio vaidmens, iš tikrųjų pasakyti: „Robertsonas yra Vydse“. Bet jis galėtų pasakyti: „Smitas sakė, Robertsonas yra Vydse“, ir tada pridurti: „ir tai, ką sakė Smitas, yra tiesa“. (Iš tikrųjų, nors tai nėra būtina įrodymui,

atrodo būtų visai natūralu, kad jis žengtų žingsnį toliau ir pasakytų: „Smitas teisingai sakė, kad Robertsonas yra Vydse".)

Šiuo paprastu atveju stebėtojas, žinoma, turi kitų žodžių tiems patiems daiktams pavadinti. Matyt, jų turi ir vietiniai vartotojai; bet yra kitų pavyzdžių, kai taip nėra, kaip tais atvejais, kai vyrai ir moterys, kurių žodynuose vartojami skirtingi žodžiai tiems patiems dalykams pavadinti. Mokyklos atveju stebėtojas ir vietinė bendruomenė turi verbalinių priemonių atskirti tai, kas konkretų teiginį padaro teisingu, nuo to, kas, priešingai, padaro jį tinkamu tam tikram asmeniui pasakyti. Sunkiau nustatyti, ar kalbėtojo giminė lemia žodį, kurį jis ar ji turėtų vartoti. Storųjų etinių sąvokų atveju tai dar sudėtingiau, kadangi stebėtojas neturi žodžio, nurodančio į tuos pačius daiktus, kaip nurodo vietinių žodžiai, ir sykiu yra nepriklausomas nuo interesų, formuojančių jų vartojimą. Jis, žinoma, turi išraišką „Ką jie vadina *F*" ir tai, kad jis gali ją vartoti, yra svarbu: protingas jos vartojimas rodo, kad jis iš tikrųjų gali suprasti jų vartoseną, tačiau jis negali vartoti jos pats, kaip savos.

Nepaisant skirtumų tarp šio paprasto mokyklos žargono pavyzdžio ir storųjų etinių sąvokų, pastarąsias galima traktuoti kaip analogišką pavyzdį. Abiem atvejais, norint kalbėti tam tikru būdu, turi būti patenkinta viena sąlyga – tokia, kurią išpildo vietiniai, bet ne stebėtojas, ir abiem atvejais tai yra priklausymo tam tikrai kultūrai klausimas. Lygindami šiuos du atvejus tarpusavyje, o po to – abu su situacija, kai žodyną įtakoja kalbėtojo giminė, galime suprasti, kodėl stebėtojui neleidžiama sakyti to, ką sako vietiniai, taip pat galime suprasti, kad jam nedraudžiama pripažinti, jog jų sakymai gali būti teisingi. Taigi kabučių nuėmimo principas neveda prie išvados, kad vietinių teiginiai, kuriuose vartojamos storosios etinės sąvokos, negali būti teisingi.

Esama kito argumento už tai, kad vietinių teiginiai negali būti teisingi. Šis sako tiesiau – kad jie gali būti klaidingi: ne ta prasme, kuria tą gali atpažinti patys vietiniai, bet ta prasme, kad ištisas vietinio diskurso gabalas iš šalies gali būti įvertintas kaip besiremiantis klaida. Teoretikai išsamiai nagrinėjo šią galimybę. Socialiniai antropologai klausė, ar ritualai bei maginės sampratos turėtų būti vertinamos iš mūsų pozicijų, taigi kaip klaidingos, ar kaip veikiančios kitoje plotmėje, nebendramatės su mūsų mokslinėmis idėjomis. Kad ir ką sakytume bendresniu požiūriu, sunku paneigti, kad magija bent jau yra kauzalinė koncepcija, kuriai būdingos prasmės, persidengiančios su mokslinėmis kauzalumo sampra-

tomis.[12] Jeigu tai tiesa, tai maginės sampratos iš šalies gali būti traktuojamos kaip klaidingos, ir tada niekas nepalaikys teisingu jokio teiginio, pretenduojančio daryti magišką poveikį, net jei vertintojas būtų teisingai vartojęs visus vietinius kriterijus, kuriais remiantis konkrečiam teiginiui priskiriama magiška jėga. Vietiniai kriterijai neapima visko, kas reguliuoja tokius priskyrimus. Tokiais atvejais vietinių teiginių teisingumo pripažinimas susiduria su priešinga problema negu anksčiau aptartoji. Tvirtinome, kad jų sąvokos buvo tokios skirtingos nuo stebėtojo, kad šis negalėjo pasakyti to, ką pasako jie. Dabar problema yra ta, kad jų teiginiuose gali būti sąvokų, pakankamai panašių į stebėtojo, todėl šis gali neigti tai, ką jie pasako.

Galime vietinius etinius teiginius traktuoti taip, kad iškiltų šis sunkumas. Taip žvelgiant, vietinių teiginiai reiškia kažką, kas gali būti išreikšta stebėtojo kalba ir yra jo atmetama: kad yra teisinga ar priimtina daryti dalykus, kurių jis nelaiko nei teisingais, nei priimtinais. Preskriptyvizmas taip žiūri į dalykus. Iš vietinių teiginių, kartu su jų deskriptyviu turiniu, išplaukia universalus *privalo*. Mes atmetėme deskriptyviąją analizės dalį – ar esama kokio nors pagrindo priimti likusią dalį?

Žinoma, tam tikra minimalia prasme vietiniai žmonės galvoja, kad elgtis taip, kaip jie, yra „tinkama“, jie ne tik taip galvoja, bet ir parodo tai savo gyvenimo būdu. Šiame lygyje pasakyti, jog jie „galvoja, kad tai tinkama“, nereiškia pasiremti kokiu nors kitu, ginčytinu jų sprendimu; tai reiškia tiesiog aprašyti jų praktiką. Ar turime manyti, kad čia esama sprendimo, kurį reiktų išreikšti kokia nors universalia moraline sąvoka, priimtina jiems, bet, galimas daiktas, – atmestina stebėtojo požiūriu?

Nemanau, kad turėtume taip manyti. Tiksliau, aš nemanau, kad neturėdami bendresnio šio klausimo supratimo, galėtume nuspręsti, ar ji mums priimtina; tai nėra dalykas, kuris pats savaime galėtų priversti mus priimti kokią nors bendrą išvadą. Esminis klausimas – kaip turėtume suprasti praktikos ir refleksijos santykį. Čia svarstomas labai abstraktus sprendimas – sprendimas apie labai bendrą sąvoką – yra iš esmės refleksijos produktas, klausimas dėl jo iškyla tada, kai kas nors atsitraukia nuo bendruomenės praktikų, nuo to, kaip bendruomenė tokias sąvokas vartoja, ir užklausia, ar ir toliau turėtų būti veikiama taip pat, ar veiksmai yra vertinami teisingai, ar geri tie žmonių bruožai, kuriais žavimasi. Tokio pobūdžio klausinėjimas, kritiškumas būdingas daugeliui tradicinių bendruomenių ir tai labai svarbus faktas. Svarstymo labui toks atskyri-

mas labai svarbus, todėl aš ir naudojau hipertradicinės bendruomenės, kuriai nebūdinga refleksija, idėją.

Šios bendruomenės atžvilgiu kyla toks klausimas: ar bendruomenės praktika, ypač jos narių sprendimai, reiškia atsakymus į klausimus, reflektuojančius praktiką, – klausimus, kurių jie niekada neiškėlė? Kai kurie sprendimai iš tiesų turi tokių prasmių, kokių patys bendruomenės nariai niekada nesvarstė bendresniu teoriniu lygiu. Pavyzdžiui, maginiai sprendimai, jei suprasime juos kaip kauzalinius tvirtinimus; tai taip pat teisinga jų matematinių sprendimų ar sprendimų apie žvaigždes atžvilgiu. Mes esame tam tikru mastu laisvi spręsti, ar laikyti jų pasakymus matematinių sprendimų, ar nuomonių apie žvaigždes išraiška; bet jei primsime, kad jie išsako tuos sprendimus ar išreiškia tas nuomones, jų teiginiai turės bendresnių prasmių. Jei teiginys išreiškia nuomonę apie žvaigždes, tai jį gali paneigti kitokia nuomonė apie žvaigždes.

Hipertradicinės bendruomenės veiksmus galime suprasti dvejopai – pagal du skirtingus etinės praktikos modelius. Vienas gali būti vadinamas „objektyvistiniu" modeliu. Remdamiesi šiuo modeliu bendruomenės narius laikysime siekiančiais (savo vietiniais būdais) nustatyti tiesą apie vertybes, t.y. veikiančiais taip kaip mes ir kiti žmonės, galimas daiktas, ir nežmogiški sutvėrimai, veikia. Tada jų sprendimams priskirsime tas bendrąsias prasmes, taip kaip primityviuose teiginiuose apie žvaigždes numatėme prasmes, kurioms gali prieštarauti sudėtingesni teiginiai apie žvaigždes. Pagal kitą modelį jų sprendimus laikysime jų gyvensenos dalimi, kultūriniu artefaktu, pagal kurį jie gyvena (nors sąmoningai jie jo nekūrė). Pagal šį, neobjektyvistinį modelį, kitaip žvelgsime į santykius tarp praktikos ir kritinės refleksijos. Mes nebūsime linkę įžvelgti refleksijos lygmens jų praktikoje ir nebandysime įrodinėti, kad jų sprendimuose, tokiuose kokie yra, glūdi tos bendrosios prasmės.

Mūsų sprendimą apie tai, ar hipertradicinių bendruomenių žmonės turi etinį žinojimą, nulems mūsų pasirinkimas – būdas, kuriuo žvelgsime į jų veiksmus. Svarbu labai aiškiai suvokti, apie kokį etinį žinojimą kalbama. Tai žinojimas, susijęs su tais sprendimais, kuriuose jie vartoja savo storąsias sąvokas. Mes nesvarstome, ar jie demonstruoja žinojimą tuo, kad *vartoja tas, o ne kitas sąvokas*: tai būtų refleksijos lygio klausimas. Ta prasme klausimas „ar bendruomenė turi etinį žinojimą?" yra gerokai dviprasmiškas. Kolektyvinė nuoroda į bendruomenę skatina žvelgti iš tokio taško, iš kurio bendruomenės etinės reprezentacijos lyginamos su

kitos bendruomenės etinėmis reprezentacijomis, o tai jau yra refleksijos lygis, kurio požiūriu jos tikrai neturi etinio žinojimo. Klausimą galima suprasti ir kita prasme, kaip klausiantį, ar bendruomenės nariai, vartodami savąsias sąvokas, galėtų, jei jų būtų paprašyta, išreikšti savo žinojimą apie pasaulį, kuriam tos sąvokos taikomos; atsakymas galėtų būti „taip“.

Įdomu tai, kad atsakymas bus „taip“, jei laikysimės neobjektyvistinio požiūrio į jų veiksmus: atskiri bendruomenės nariai turės žinojimą, kai savąją sampratą dėstys atidžiai, naudos tinkamus kriterijus ir pan. Tačiau pagal objektyvistinį požiūrį žinojimas jiems nebūdingas, ar bent mažai tikėtinas, kadangi jų sprendimuose glūdi prasmės, kurių jie niekada reflektyviai nesvarstė, ir mes turime pakankamai pagrindo manyti, kad tų prasmių svarstymas rimtai paveiktų tradicinį etinių sąvokų vartojimą. Gali pasirodyti, kad objektyvistinis požiūris, neigiantis žinojimą nereflektyvių bendruomenių atžvilgiu, žada jį reflektyviame lygyje – žinojimo reikalavimus esą gali patenkinti tik refleksija. Neabejotinai esama tam tikrų visuotinai pripažįstamų, paprastai aiškiai neapibrėžtų („turi turėti ypatingą priežastį, kad ką nors nužudytum“) etinių įsitikinimų, kurie išlaikytų refleksijos išbandymą. Tačiau jie toli gražu nepateisina adekvataus, o tuo labiau sistemiško etinio žinojimo vilčių, siejamų su refleksijos lygmeniu, ir aš manau, ankstesnė etinės teorijos aptartis parodė, kad tokio žinojimo, bent jau šiuo metu, nesama. Vėliau siūlysiu mintį, kad propozicinis etinių tiesų žinojimas nėra paprasčiausiai žinojimas apie tai, koks pasaulis yra. Veikiau aukštame abstrakcijos lygyje negali būti tokios rūšies etinio žinojimo arba, jei yra, tai ne daugiau kaip viena vienintelė žinia.

Jei priimame, kad hipertradiciniame arba nereflektyviame lygyje žinojimas neįmanomas, jei priimame akivaizdžią tiesą, kad refleksija paprastai suardo, nuvainikuoja arba pakeičia tas tradicines sąvokas, jei sutinkame, kad (bent pagal tai, kaip yra dabar) reflektyvus lygis nepajėgus mums duoti žinojimo, kurio neturėjome anksčiau, – tai prieiname prie aiškiai ne-sokratiškos išvados, kad etikoje *refleksija gali sugriauti žinojimą*. Kitame skyriuje, aptarinėdami reliatyvizmo rūpesčius, suprasime, ką ši išvada reiškia.

Jei pripažinsime žinojimą nereflektyviame lygyje, turėsime padaryti ir kitą išvadą – kad ne visas propozicinis žinojimas yra adityvus. Ne visi

žinojimo vienetai gali būti sujungti į vientisą žinojimo korpusą. Tokią išvadą turėtume priimti ir svarstydami kitokius kontekstus, susijusius su perspektyvišku pasaulio matymu. Fizinio pasaulio dalis gali atsiverti viena spalva vienos rūšies ir kitokia – kitos rūšies stebėtojui. Pastarajam tai gali būti iš viso ne spalva. Pavadinkime šias savybes, suvokiamas skirtingos rūšies stebėtojų, *A, B, C*. Tuomet patyręs vienos rūšies stebėtojas žinos, kad paviršius yra *A*, o kitos rūšies stebėtojas – kad jis yra *B*, ir t.t., tačiau nebus tokio, kuris žinotų, kad paviršius yra *A* ir *B*, ir *C*. Tokio rezultato negautume, jeigu *A*, *B* ar *C* priskiriamos reikšmės būtų santykinės: jeigu stebėtojas, ištardamas „tai yra *A*“, turėtų omenyje „*A*, tokiems stebėtojams kaip mes“. Labai abejotina, ar tai teisingas aiškinimas.[13] Jei ne, tai šių žinojimo dalių darna užtikrinama kitame lygyje – kai įvairios suvokiamos savybės susiejamos su absoliučia koncepcija. Jų sąryšis su šia koncepcija taip pat padeda suprasti, kad visi gebėjimai, leidžiantys pasiekti šiuos įvairius žinojimo pavyzdžius, yra *suvokimo* formos. Žinoma, turime pakankamai pagrindo taip manyti net ir nesilaikant jokios teorinės koncepcijos, tuo labiau – nežinant jos detalių. Taip yra todėl, kad kasdienis patyrimas natūraliai atskleidžia mums didelę dalį to, kokie mes esame bei kaip mes susiję su pasauliu, ir tai veda mus teorinės koncepcijos link.[14]

Kai kas žinojimą, pasiekiamą taikant etines sąvokas, įsivaizduoja taip kaip suvokimą. Tačiau dabar paaiškėjo esminė asimetrija tarp etinių sąvokų atvejo ir perspektyviškos antrinių savybių, tokių kaip spalva, patirties. Be to, ši asimetrija rodo, kad moksliškumo ir etiškumo perskyra turi platesnę reikšmę. Tai reiškia ne tik, viena vertus, idealiai neperspektyviško mokslo ir, kita vertus, etinių sąvokų skyrimą. Ne visos perspektyviškos sąvokos yra etinės, be to, esama esminių skirtumų tarp etinių ir kitokių (pavyzdžiui, juslinio suvokimo) perspektyviškų sąvokų.

Pagrindinis skirtumas yra tas, kad antrinių savybių atveju tai, kas paaiškina, kartu ir pagrindžia, o etiškumo atveju taip nėra. Psichologiniai sugebėjimai, kuriais remiasi mūsų pasaulio suvokimas tam tikrų antrinių savybių atžvilgiu, evoliucionavo taip, kad fizinis pasaulis iškyla prieš mūsų akis patikimu ir naudingu pavidalu. Supratimas, kad šios savybės yra mūsų juslinio santykio su pasauliu forma ir kad šis pasaulio vaizdas gaunamas tam tikru būdu, nesugriauna sistemos.[15] Etinis atvejis analogiškas suvokimui kaip tik ta prasme, kad esama lokalinės konvergencijos į šias sąvokas: tų, kurie jas vartoja, sprendimai iš tiesų, kaip sakiau

anksčiau, yra pasaulio-kreipiami. To tikrai pakanka, kad atmestume paprasčiausias fakto ir vertybės priešpriešas. Bet jeigu norėtume čia įžvelgti didesnį objektyvumą, tai viskas priklauso nuo to, ką sakysime *toliau*. Antrinių savybių atveju perspektyviškų suvokimų, kai apie juos susimąstome, paaiškinimas įgalina mus nustatyti santykį tarp savųjų suvokimų ir kitų žmonių ar kitų būtybių suvokimų; ir tai padeda išlaikyti visą sistemą (turint omenyje suvokimo sprendinius) maždaug nepakitusią. Klausimas, ar etiškumo srityje esama analogijos šiam stabilumui. Čia turime eiti toliau, negu siekia vietiniai sprendimai, iki reflektyvaus arba antros pakopos aiškinimo, ir čia analogija išsenka.

Visų pirma iškyla klausimas, koks turėtų būti tas antros pakopos aiškinimas. Tų vietinių sprendimų ir konceptualinių skirtumų tarp bendruomenių *aiškinimas*, matyt, turės ateiti iš socialinių mokslų: tai susiję su kultūriniais skirtumais. Gal nė vienas žinomas tokių dalykų aiškinimas nėra esminis ir ne visai aišku, kiek giliai toks aiškinimas galėtų siekti. Bet mes tikrai žinome, kad jis gerokai skirsis nuo spalvų suvokimo aiškinimo. Sugebėjimai, kuriuos jis palies, pasireiškia mums ieškant savojo kelio socialiniame, o ne vien fiziniame pasaulyje, ir tai reiškia lemtingą aplinkybę – viename ar kitame socialiniame pasaulyje, kadangi du dalykai yra neabejotini: kad žmonės negali gyventi be kultūros ir kad esama daug skirtingų kultūrų, kuriose žmonės gali gyventi, vartodami skirtingus vietinius žodynus.

Bet kuriuo atveju aiškinančios teorijos nepakaktų sprendžiant objektyvumo problemas, kurias iškelia vietinės etinės sąvokos. Antrinių savybių atveju paaiškinimas taip pat ir pagrindžia, kadangi jis gali parodyti, kaip percepcijos yra susijusios su fizine tikrove ir kaip jos gali duoti tos tikrovės pažinimą, t.y. tai, kam jos ir skirtos. Jų atveju klausimas yra toks: ar šis metodas leidžia mums orientuotis fiziniame pasaulyje? Teorija paaiškina, kaip tai vyksta. Etiniu atveju refleksija kelia kitokį klausimą. Jei paklaustume: „Ar šis metodas leidžia mums orientuotis socialiniame pasaulyje?“ – tai turėtų reikšti klausimą, ar šis metodas leidžia mums orientuotis viename ar kitame socialiniame pasaulyje, ir atsakymas, žinoma, būtų „taip“ (nebent bendruomenė būtų išskirtinai chaotiška, bet čia kalbama ne apie tokią). Tačiau etikoje veikiau klausiama: „Ar tai geras gyvenimo būdas, lyginant su kitais?“; arba kitais žodžiais: „Ar tai yra geriausias socialinis pasaulis?“

Kai klausimai suprantami taip, ieškomasis reflektyvus paaiškinimas pasirodo beapimantis reflektyvius *etinius* svarstymus. Kai kas mano, kad tokie svarstymai turėtų įgyti etinės teorijos formą. Reflektyvūs svarstymai turės atlikti vietinių sąvokų, į kurias pažvelgta kritiškai, pagrindimo darbą. Etinė teorija netgi galėtų silpna prasme kai ką paaiškinti. Ji galėtų racionalizuoti kai kuriuos kultūrinius skirtumus, parodyti, kodėl vienokios, o ne kitokios vietinės etinės sąvokos pasirodė tinkamos konkrečiomis aplinkybėmis (čia galime prisiminti netiesioginio utilitarizmo galimybes ir pavojus). Tačiau nors etinė teorija galėtų paaiškinti, kodėl buvo protinga žmonėms laikytis konkrečių etinių įsitikinimų, vis dėlto ji netaptų teorija, kuri sugebėtų paaiškinti, kodėl jie jų laikėsi arba nesilaikė. Ji negalėtų padaryti to, ką gali padaryti suvokimo paaiškinimas, t.y. pasiūlyti adekvačią klaidos teoriją ir paaiškinti žmonių polinkį laikytis įsitikinimų, kurie pagal teorijos principus yra klaidingi.[16]

Jei taip turėtume pasiekti didesnio objektyvumo, tai patys etiniai svarstymai turėtų būti objektyvūs. Tai grąžina mus prie klausimo, ar reflektyvus lygis galėtų sukurti savą etinį žinojimą. Jei suprasime tai kaip ketinimą pasiekti propozicinį etinių tiesų žinojimą, tai mums reikės išsiaiškinti, ką reiškia išraiška „sekti tiesos pėdsakais". Idėja, kad mūsų įsitikinimai gali „sekti tiesos pėdsakais" šiame lygyje turi reikšti bent tai, kad grupė tyrinėtojų galėtų racionaliai, pagrįstai ir savanoriškai pasiekti konvergencijos to paties apibrėžto konkrečių etinių išvadų viseto link. Kiek yra vilčių, kad toks procesas įmanomas? Aš kalbu ne apie aktualų vyksmą, o veikiau apie mūsų galimybę neprieštaringai mąstyti, kaip toks procesas galėtų vykti. Jei jį įsivaizduosime kaip konvergenciją link etinių tiesų viseto, kurį lemia ir kurį paaiškina faktas, kad jos yra tiesos, – tai reikštų tikslią mokslinio objektyvumo analogiją, – tai tokios vilties neturiu. Ypač nematau jokios vilties, kad šiame lygyje reikštųsi pasaulio-kreipiamasis poveikis, kurią aptarinėjome kalbėdami apie storąsias etines sąvokas. Reflektyvaus lygio diskusijos, jei jos imasi apmąstyti visą etinį patyrimą ir pasiekti tiesą apie etiškumą, neišvengiamai vartoja bendriausias ir abstrakčiausias etines sąvokas, tokias kaip „teisinga", o šios sąvokos neatskleidžia pasaulio-kreipiamojo poveikio (kaip tik dėl to jas pasirinko preskriptyvizmas, bandydamas surasti gryną vertinamąjį elementą, nuo kurio galėtų atsieti pasaulio-kreipiamąjį poveikį).

Nematau jokios įtikinančios žinojimo teorijos, kuri paaiškintų reflektyvios etinės minties konvergenciją į etinę tikrovę ir leistų įžvelgti bent tolimą analogiją su moksliniu žinojimu. Nematau ir įtikinančios analogijos su matematika, sritimi, kurioje nepriklausomos realybės idėja yra mažų mažiausiai problemiška. Be priežasčių, paminėtų 6 skyriuje, svarbu ir tai, kad kiekviena neprieštaringa matematikos teorija yra matematikos dalis. Į šią mintį gali būti neatsižvelgta, sakant kad ji pernelyg triviali, neinformatyvi ar nenaudinga, tačiau ne kiekviena neprieštaringa etinės refleksijos struktūra gali būti laikoma etikos dalimi. Skirtumas čia tas, kad etinės minties pavidalai gali konfliktuoti vienas su kitu tokiais būdais, kuriems, viena vertus, stinga paaiškinimo, išsprendžiančio konfliktą (įtikinamos klaidos teorijos), o antra vertus, esama pernelyg daug įtikinamų kitokio pobūdžio paaiškinimų.

Taigi aš nemanau, kad mes galime suprasti refleksiją kaip procesą, kuris įsitikinimus, pasiektus per nereflektyvią praktiką, pakeičia žinojimu. Mes turime atmesti objektyvistinį požiūrį, pagal kurį etinis gyvenimas suprantamas kaip etinės tiesos siekimas. Tačiau tai nereiškia visų objektyvizmo formų atmetimo. Sumanymas pamėginti surasti objektyvų pagrindimą arba etinio gyvenimo pamatą išlieka. Tuo tikslu turėtume pasigilinti į idėjas, liečiančias žmogaus prigimtį ir nagrinėtas 3 skyriuje. Dabar šios idėjos turi būti išlaisvintos nuo sokratiško reikalavimo, kad suteiktų pagrindą *bet kuriam* žmogui gyventi etiškai, o ne atvirkščiai. Pagal dabar iškilusius tikslus būtų pakankamai daug, jei tokie svarstymai galėtų mums pasiūlyti etinio gyvenimo schemą – geriausio etinio gyvenimo, tokio, kuris būtų labiausiai patenkinamas bet kuriam žmogui. Klausimas, į kurį turėtume atsakyti, yra toks: jei jau žinome, kad žmonėms reikia gyventi bendrame socialiniame pasaulyje, tai ką turėtume žinoti apie žmonių poreikius ir pamatines motyvacijas, kad suprastume, koks turėtų būti tas geriausias pasaulis.

Aš abejoju, ar rasime visiškai patenkinantį atsakymą. Tikėtina, kad bet kokie tokio pobūdžio svarstymai bus iš esmės nepakankami apibrėžti etiniams pasirinkimams (options) net žinomos socialinės situacijos sąlygomis (reikia neužmiršti, kad pats situacijos aprašymas iš dalies priklauso nuo to, kaip įsivaizduojame etines galimybes). Bet kuris etiškas gyvenimas draus tokius dalykus kaip žudymas, žalojimas, melavimas,

tačiau šie draudimai gali įgyti labai skirtingas formas. Antra vertus, galvojant apie dorybes – natūraliausią ir perspektyviausią tokio pobūdžio tyrinėjimo sritį, – užtenka vien palyginti Aristotelio dorybių katalogą su bet kuriuo sąrašu, kuris galėtų būti sudarytas šiais laikais, kad pamatytume kaip smarkiai gali skirtis deramo žmogaus gyvenimo įsivaizdavimas – ir pagal dvasią, ir pagal skatintinus veiksmus bei institucijas. Mes taip pat remiamės idėja, kad esama daug žmogaus tobulumo formų, kurios ne visos dera kartu į vieną harmoningą visumą, taigi bet kuris konkretus etinis požiūris išreikš tam tikrą žmogaus galimybių specializaciją. Ši idėja giliai įsišaknijusi kiekvienoje natūralistinėje arba, antra vertus, istorinėje žmogaus prigimties koncepcijoje, t.y. bet kurioje adekvačioje jos sampratoje, ir aš vargiai tikėčiau, kad ją įveiks objektyvus tyrimas arba kad paaiškės žmones turint žymiai apibrėžtesnę prigimtį negu ta, kurią atskleidžia ligšiolinė mūsų patirtis, – tokią, kuri nuolatos reikalauja sau konkretaus gyvenimo pavidalo.

Mano nuomone, nelabai tikėtina, kad pasisektų surasti objektyvų ir apibrėžtą etinio gyvenimo pagrindą svarstant žmogaus prigimtį. Tačiau bet kuriuo atveju, tai suprantamas projektas ir manau, kad refleksijos požiūriu toks sumanymas išreiškia vienintelę aiškią etinio objektyvumo prasmę. Verta klausti, ko reiktų jo sėkmei. Pirma, turėtume atkreipti dėmesį į tai, kaip turėtų būti suprantamas žmogus, apie kurį kalbėtų mūsų etika, kadangi kaip tik iš jo prigimties būtų daromos išvados. Šiuo aspektu ši etika būtų artima kontraktinio pobūdžio teorijoms – ji taip pat kitų gyvūnų nepriskirtų pirminei etinei „apygardai“, nebent tiems, kuriuos etika paliečia, tačiau skirtingai nuo kontraktyvizmo, ji mažiau tikisi iš mūsų santykio su nežemiškų civilizacijų gyventojais ir tą santykį įsivaizduoja tiesiog kaip abipusiškai suvaržančias taisykles, kurios galėtų būti išsakytos nepuolimo sutarties forma.

Jei projektas pasisektų, tai nereikštų vien susitarimo žmogiškosios prigimties klausimu. Pati konvergencija dalinai paliestų socialinį mokslą bei psichologiją, tačiau svarbiausia būtų ta konvergencijos dalis, kurios atžvilgiu mokslų išvados suvaidino tik šalutinį vaidmenį. Antra vertus, tai nebūtų tiesioginė konvergencija į etikos tiesas, kaip tikimasi pagal kitą objektyvistinį modelį. Vienas etinis įsitikinimas galėtų būti laikomas reflektyvaus lygio žinojimo objektu, ta prasme, kad tam tikras gyvenimo būdas būtų laikomas žmogui geriausiu. Tačiau tai nevestų tiesiogiai

prie kitų etinių tiesų, kadangi, trumpai tariant, gyvenimo tobulumo ar gerumo samprata nėra prielaida, iš kurios kaip loginė išvada sektų įsitikinimai, kurių tokiame gyvenime turėtų būti laikomasi. Veikiau tobulo gyvenimo subjektą apibūdina pats tokių įsitikinimų turėjimas, ir didžioji tų įsitikinimų dalis bus ne apie subjekto ar kitų žmonių būdo bruožus, ne apie jų gyvenimą, o apie socialinį pasaulį. Tokiam gyvenimui bus būdinga pavyzdžiui tai, kad subjektas vartos daugiau vienokių, o ne kitokių storųjų sąvokų. Gyvenimo tobulumo refleksija pati savaime nenustato sprendimų, kuriuose tos storosios sąvokos vartojamos, taip pat kitų subjekto etinių sprendimų teisingumo. Vietoj to ji parodo, kad turime rimto pagrindo (atsižvelgiant į tai, kad pasiaukojome etiniam gyvenimui) gyventi gyvenimą, kuriame tos sąvokos ir tie įsitikinimai yra svarbūs.[17]

Konvergencija, kuri rodytų tokią sėkmę, būtų konvergencija praktinio proto, kuris leido žmonėms surasti tą geriausią gyvenimo pavidalą bei trokšti šiam priklausančių dalykų; etinių įsitikinimų konvergencija pirmiausia būtų to proceso dalis ir pasekmė. Šiame lygyje vienas etinis įsitikinimas iš tiesų būtų žinojimo objektas. Daugelis konkrečių etinių sprendimų, kuriuose vartojamos pasirinktosios storosios etinės sąvokos, galėtų būti žinomai teisingi, bet, antra vertus, tokio pobūdžio sprendimai (kaip jau rašiau) labai dažnai laikomi žinomai teisingais bet kuriuo atveju, net ir tais atvejais, kai kalbama apie objektyvaus pagrindo neturintį gyvenimą. Objektyvus pagrindimas nebūtų lemtingas tuo požiūriu, kad sprendimai, kuriuose vartojamos tos sąvokos, būtų laikomi teisingais ar žinomai teisingais; taip buvo ir prieš pagrindimą. Bet tai leistų mums suprasti, kad geriausia ar labiausiai tinkama vartoti tam tikras storąsias sąvokas. Tarp dviejų kraštutinumų – vieno labai bendro sprendimo ir daugelio konkrečių sprendimų – kiti etiniai įsitikinimai būtų teisingi tik netiesiogine prasme, ta prasme, kad jie padėtų mums orientuotis socialiniame pasaulyje, kuris (pagal šią optimistinę programą) buvo parodytas kaip žmonėms geriausias socialinis pasaulis.

Tai būtų struktūra, labai skirtinga nuo mokslo objektyvumo struktūros. Net jei etika būtų objektyvi ta vienintele prasme, kuria jos objektyvumas galėtų būti mąstomas, išliktų radikalus skirtumas tarp etikos ir mokslo. Vis dėlto tai nereiškia, kad esama aiškios perskyros tarp (bet kurio) fakto ir (bet kurios) vertybės; tai taip pat nereiškia, kad nėra jokio

etinio žinojimo. Šiek tiek esama, o mažiau reflektyvioje praeityje jo būta ir daugiau.

Problemos, kurias čia nagrinėjau, nėra vien hipotetiniai klausimai apie tai, ar etika gali galų gale tapti objektyvi, o jei taip, tai kaip tai pasiekiama. Tai klausimai apie etinės minties prigimtį, apie tai, kaip ji gali suprasti savo pačios prigimtį, taip pat apie tai, kiek ji gali nuolat atrodyti tuo, kas ji iš tikrųjų yra. Kad ir kaip jas nušviestume, tai rimtos problemos, jos būtų rimtos, net jei etinė mintis pasirodytų esanti objektyvi ta vienintele suprantama objektyvumo etikoje prasme. Šias problemas aiškiau suvoksime pažvelgę į jas kitokiu – reliatyvizmo rakursu.

9
Reliatyvizmas ir refleksija

Kai pagalvojame apie tam tikro tipo nesutarimus ir nusprendžiame, kad jie negali būti objektyviai išspręsti, galime tapti reliatyvistais. Reliatyvizmas nėra būdingas vien etikai; su juo galime susidurti įvairiausiose srityse, net mokslo filosofijoje. Vienas kitam prieštaraujančius požiūrius, koncepcijas ar įsitikinimus jis siekia traktuoti kaip nekonfliktuojančius: aiškinama, kad kiekvienas yra priimtinas savoje vietoje. Problema tik ta, kaip tai padaryti, t.y. kaip surasti kiekvienam požiūriui ar koncepcijai „savą vietą“.

Reliatyvistinį požiūrį paprasčiausiai ir tiksliausiai išreiškiame interpretuodami kiekvieną pradinį teiginį kaip teiginį, nustatantį santykį su skirtingais dalykais. Graikų mąstytojas Protagoras, visuotinai pripažįstamas kaip pirmasis reliatyvistas, pasirėmė prieštaraujančių juslinių potyrių (kai man vėjas atrodo šaltas, o tau – šiltas) pavyzdžiu ir teigė, kad negalime atsakyti į klausimą, ar vėjas iš tikrųjų, „pats savaime“, yra šiltas ar šaltas – tai tiesiog faktas, kad jis šaltas man, o tau šiltas. Kaip tik šį santykinį teiginį minėjau ankstesniame skyriuje kaip tegu ir ne patį įtikinamiausią, bet vis dėlto būdą aiškinti antrinių savybių suvokimo skirtumus, tik aš kalbėjau ne apie skirtumus tarp individų, o skirtumus tarp įvairių suvokėjų rūšių.

Reliatyvizmas siekia konfliktą *pašalinti aiškinimu*, ir tai reiškia du uždavinius. Jis turi pasakyti, kodėl tai ne konfliktas ir kodėl atrodė taip, tarsi konflikto būta. Griežtas santykinis reliatyvizmas (relational relativism) pirmąjį uždavinį atlieka labai ryžtingai: jis pademonstruoja, kad

loginės formos požiūriu du teiginiai yra suderinami tiesiogine prasme, taigi nėra jokių kliūčių priimti juos abu. Jam sunkiau sekasi įvykdyti antrąjį uždavinį, kadangi kuo įtikinamiau skamba tvirtinimas, kad teiginiai iš tiesų yra santykiniai, tuo labiau glumina mintis, kad konflikto būta. Santykinis reliatyvizmas įveda aiškiai suderinamą struktūrą, o tada turi pasakyti, kas gi ją slėpė ar neleido pamatyti anksčiau. Gal būtų naudinga pažvelgti į reliatyvizmą kitu aspektu ir paklausti, kas atsitiktų, jei pripažintume, kad du įsitikinimai ar pažiūros iš tiesų konfliktuoja, neigia viena kitą. Tada problema bus surasti tą prasmę, kuria vis dėlto kiekvieną turėtume laikyti priimtinu „savoje vietoje" ar savu aspektu.

Idėja, kuri verčia mus galvoti apie reliatyvizmą plačiau yra *nebendramatiškumas* (*icommensurability*). Kai kurių mokslo filosofų nuomone, mokslo teorijos gali būti nebendramatės viena kitos atžvilgiu, kadangi skiriasi jų vartojamos sąvokos, taip pat objektai, kuriuos žymi jų terminai, bei tai, ką kiekviena tų teorijų laiko empiriniais duomenimis. Šios teorijos tiesiogine prasme neprieštaraus viena kitai. Vis dėlto jos šalina viena kitą. Jei taip nebūtų, nebūtų sunkumo jas jungti draugėn, taip kaip jungiame skirtingų vietų žemėlapius. Teorijos negali būti taip jungiamos, kaip tik tai ir sukėlė diskusijas. Mokslininkai, palaikantys vieną teoriją, stengiasi surasti priežasčių atmesti kitą; vystantis mokslo istorijai viena teorija gali išstumti kitą. Kaip tai įmanoma? Kai kurie radikalūs mokslo filosofai sako, kad negalime jungti dviejų teorijų vien dėl to, kad prieštarautume sau, priimdami jas abi: negalime suderinti tyrinėjimų, kurių kiekviena teorija reikalauja, kiekvienai teorijai būdingų dėmesio krypčių ir pan. Negali dirbti remdamasis abiem.

Toks konkuruojančių mokslinių teorijų aiškinimas skatina žvelgti į šias teorijas kaip į dvi kultūras ar gyvenimo formas. Man toks mokslo aiškinimas skamba kaip beprotiškas perlenkimas, tačiau tokio pobūdžio aiškinimas gali visai tikti kalbant apie skirtingas kultūras ar gyvenimo formas, tokias kaip hipertradicinės bendruomenės pavyzdys, svarstytas ankstesniame skyriuje. Vienos tokios bendruomenės pažiūros gali būti ganėtinai nebendramatės su kitos bendruomenės pažiūromis, bet net ir tada jos šalins viena kitą. Konfliktuos gyvensenos, kurias laikys privalomomis viena ir kita bendruomenė.

Ar įsigali reliatyvizmas, kai viena kitą šalina dvi kultūros arba dvi gyvenimo sampratos? Ne iškart. Vienos kultūros žmogus, turintis tam tikrų nuostatų ir lūkesčių, susidūręs su kitokiu gyvenimo būdu, dažnai

nebus linkęs daryti taip, kaip daroma kitoje kultūroje. Dar daugiau, iš dalies kaip tik tai, kad jo reakcijos yra taip giliai vidinės, jog atskirais atvejais jis ne tik vengia, bet ir atsisako elgtis taip, kaip iš jo tikimasi, ir daro tas reakcijas etinėmis. Kad atsisakymas būtų suprastas, visai nebūtina, kad abi pusės veiksmus, apie kuriuos kalbama, suvoktų vienodai, o atsižvelgiant į situaciją, kurią čia įsivaizduojame, joms tai ir nebus būdinga. Tarkime, bendruomenės, kuriai atnašavimas nepriimtinas, nariai susiduria su kitos bendruomenės, atnašaujančios aukas, nariais. Jie skirtingai suvoks ritualinius žudymus, tačiau tai nereiškia, kad pirmosios grupės pasibaisėjimas kiltų iš antropologinio nesusipratimo. Jie galėtų pasakyti, kad tai tyčinis belaisvio žudymas, ir to pakaktų, kad šio akto atžvilgiu jie pajustų etiškai priešiškus jausmus (tai nereiškia, kad jie turi ką nors kaltinti, tai kitas klausimas).

Kai vienos kultūros nariai susiduria su kitai kultūrai būdingu elgesiu, jų nuostatos ir reakcijos nėra tiesiog atmetamos ar parodomos kaip netinkamos. Bet kuriuo atveju būtų dirbtina tokius faktus aiškinti taip, tarsi turėtume reikalo su dviem aiškiai uždaromis, savipakankamomis kultūromis. Visiškai unikali kultūra yra geriausiu atveju retas dalykas. Kultūros, subkultūros, kultūros fragmentai nuolat susitinka, keičiasi idėjomis, modifikuoja praktikas ir požiūrius. Socialinėms praktikoms niekada negalėtume išduoti pažymėjimo, liudijančio, kad jos priklauso tikrai skirtingoms kultūroms ir todėl turi imunitetą joms svetimų sprendimų ar reakcijų atžvilgiu.

Taigi labai staigus perėjimas prie reliatyvizmo nerealus. Dėl panašių priežasčių neįmanomas ir griežtas santykinis reliatyvizmas etikoje. Jis turėjo pajėgių gynėjų,[1] vis dėlto nuomonė, kad etinės teisingo ir neteisingo sampratos yra logiškai neatsiejamos nuo konkrečios visuomenės, skamba neįtikinamai. Dar kartą prisiminkime hipertradicinės bendruomenės pavyzdį ir įsivaizduokime, kad ji turi tam tikras taisykles, išreikštas žodžiais, panašiais į „teisinga" ir „neteisinga". Tokia bendruomenė, pirmą kartą susidūrusi su kitokia kultūra ir paprašyta reflektuoti, negalėtų staiga suprasti, kad jos kalboje slypi santykinumas. Visada bus per anksti arba per vėlai. Per anksti, kadangi jie niekada nesusimąstė ir net nepagalvojo apie alternatyvą įprastam „mes" (čia tinka klausimas iš 7 skyriaus: kaip tai galėtų būti pasakyta jų kalba?). Per vėlu, kai jau susidurta su nauja situacija; tai reikalauja, kad jie matytų toliau, nei siekia egzistuojančios taisyklės ir praktikos.

Susidaro įspūdis, tarsi reliatyvizmas iš viso galėtų būti pašalintas. Atrodo jog tai, kad žmonės gali ir turi reaguoti susidūrę su kitokia kultūra, ir daro tai taikydami savąjį sąvokų arsenalą (taip pat ir reflektuodami jas), rodo, jog konkrečios kultūros etinė mintis visada gali peržengti savos kultūros ribas. Svarbu, kad ši galimybė susijusi ne su etinės minties objektyvumu, o su jos turiniu ar siekiais. Net jei žinotume, jog nesama būdo, kuriuo nepriklausomi tyrinėjimai ar racionalūs argumentai galėtų suartinti skirtingus etinius įsitikinimus, iš to neplauktų reliatyvizmas. Kiekviena pažiūra galėtų ir toliau tvirtinti dalykus, kurie būtų taikomi visam pasauliui, ne vien tai jo daliai, kuri yra „mūsų“ pasaulis.

Nors tvirtinti, kad iš neobjektyvumo neplaukia joks reliatyvistinis požiūris, yra teisinga, vis dėlto jei čia ir sustotume, liktų kažkokia spraga, kažkas neišsakyta. Jeigu supranti savojo etinio požiūrio neobjektyvumą, ar tai neturėtų atitinkamai paveikti ir to, kaip įsivaizduoji savojo požiūrio taikymą, jo mastą? Jei taip, tai kaip paveikia? Šis supratimas negali tiesiog „išjungti“ tavo etinių reakcijų susidūrus su kitokia grupe ir net neaišku, kodėl turėtų. Kai kurie filosofai galvojo, kad turėtų, jie manė, jog nuosekliai reliatyvistinis požiūris reikalauja, kad vienodai palankiai žiūrėtum į kiekvieno kito asmens etinius įsitikinimus. Tai tikra painiava, kadangi taip reliatyvizmas nuvedamas iki nereliatyvistinės universalios tolerancijos moralės[2]. Tačiau paini reakcija visada yra reakcija į kažką. Jei suprantame etinę įvairovę bei būdus, kuriais ji gali būti aiškinama, neįtikėtina, kad šis supratimas turėtų viską palikti savo vietose ir nepaveikti pačios mūsų etinės minties. Žinoma, mes galime tiesiog ir toliau tvirtinti, kad esame teisūs, o visi kiti klysta (t.y., laikantis neobjektyvistinio požiūrio, teigti mūsų vertybes ir atmesti jų), tačiau jei jau pasiekėme šią refleksijos pakopą, tai būtų stulbinančiai netinkamas atsakymas. Ką dar galėtume daryti? Ieškodami atsakymo, pabandykime apsukti reliatyvizmo klausimą, pažvelgti į jį kitaip. Tradiciškai buvo klausiama, ar mes dėl konceptualinių ar loginių priežasčių *turime* galvoti reliatyvistiškai, ar vis dėlto tai neįmanoma. Mes veikiau turėtume klausti, kokiu mastu galime galvoti reliatyvistiškai ir kiek adekvatesnį atsakymą refleksijai užtikrintų toks galvojimas.

Visos iki šiol nagrinėtos idėjos rėmėsi prielaida apie vieną pamatinę perskyrą – tarp vienos grupės požiūrio ir visų kitų požiūrio. Reliatyvistas galvoja, kad vienos grupės sprendimai taikomi tik tai grupei, o kita

pusė galvoja, kad bet kurios grupės sprendimai turi būti taikomi visiems. Abi pusės klysta. Norėdami suprasti reliatyvisto rūpesčius, neturime tiesiog nubrėžti ribos tarp savęs ir kitų. Mes iš viso turime ne brėžti ribą, o pripažinti, kad kiti yra mums artimesni ar tolimesni – įvairiu laipsniu. Mes taip pat turime suvokti, kad pačios mūsų reakcijos ir santykiai su kitomis grupėmis yra mūsų etinio gyvenimo dalis, ir turėtume suprasti šias reakcijas realistiškiau, galvodami apie praktikas ir jausmus, kurie padeda formuoti mūsų gyvenimą. Tam tikri nesutarimai ar nuomonių skirtumai yra svarbesni nei kiti. Svarbiausia, ar mūsiškio ir kitų požiūrio priešingumas ką nors keičia, ar jis kelia klausimą apie tai, kaip turėtų toliau gyventi viena ar kita grupė.

Turėtume skirti *realius* susidūrimus nuo *sąvokinių* (*notional*).[3] Realus susidūrimas tarp besiskiriančių požiūrių iškyla tada, kai vienai žmonių grupei abu požiūriai reiškia realų pasirinkimą. Sąvokinis nesutarimas, priešingai, iškyla tada, kai kokie nors žmonės žino du skirtingus požiūrius, tačiau bent vienas iš jų nesutarimo dalyviams nereiškia realaus pasirinkimo. „Realaus pasirinkimo" idėja yra visų pirma, nors ne vien tik, socialinė sąvoka. Koks nors požiūris reiškia realų tam tikros grupės pasirinkimą arba tada, kai jis jau yra tos grupės požiūris, arba tada, kai jie galėtų pereiti prie jo; o grupė galėtų pereiti prie to kito požiūrio, jei manytų savo aktualiomis istorinėmis aplinkybėmis galinti pagal jį gyventi ir neprarasti įtakos realybei, nenuklimpti į beribį savęs apgaudinėjimą ir pan. Kokiu mastu jie gali taip padaryti, priklauso nuo įsivaizdavimo, kokie dabartinės socialinės situacijos bruožai išliktų nepakitę, jei jie pereitų prie naujojo požiūrio. Jei žmonių situacija pasikeistų, jiems galėtų atsiverti naujos galimybės, taigi klausimas, ar jiems tai realus pasirinkimas, susijęs su klausimu, ar jų situacija galėtų būti pakeista. Žmonės gali klysti dėl šių dalykų. Jie gali manyti, kad naujasis požiūris jiems reiškia realų pasirinkimą, o iš tikrųjų taip nėra, – jie arba tiesiog blogai informuoti, arba optimistai, arba papuolę į fantazijos spąstus, ir tai gali būti socialinė arba politinė klaida, ne vien asmeninė. Antra vertus, gali būti, kad jie nesupranta, ką jiems gali pasiūlyti perėjimas prie kito požiūrio.

Daugelis pažiūrų, kurių žmonės anksčiau laikėsi, šiandien nėra realūs mūsų pasirinkimai. Žalvario amžiaus genties vado ar viduramžių samurajaus gyvenimas mums nėra realūs pasirinkimai: negalėtume tokių gyvenimų gyventi šiandien. Tai nereiškia, kad tų vertybių sistemų apmąstymas negalėtų įkvėpti minčių, prasmingų šiuolaikinio gyvenimo požiū-

riu, bet perimti tiesiogiai jų pažiūras jau neįmanoma. Net utopiniai mažos entuziastų grupės projektai negalėtų atkurti *to* gyvenimo. Tuo labiau to nepasisektų padaryti socialiniu mastu – toks projektas šiuolaikinio industrinio gyvenimo kontekste būtų vien tuščia iliuzija. Sumanymas iš viso atsisakyti šiuolaikinio industrinio gyvenimo sąlygų yra kita, skirtinga neįmanomybė.

Svarbu, kad pasirinkimai gali būti asimetriškai susiję. Tam tikras šiuolaikinio technologinio gyvenimo variantas išlikusių tradicinių bendruomenių nariams tapo realiu pasirinkimu, tačiau jų gyvenimas nėra realus pasirinkimas mūsų požiūriu, nepaisant daugeliui būdingos aistringos nostalgijos. Teorijos, aiškinančios tokią asimetriją ir jos mastą, įtakoja mūsų nuomones apie radikalaus socialinio ir politinio veiksmo galimybes.

Konkretaus tipo pažiūrų reliatyvistinė interpretacija gali būti suprasta kaip sakanti, kad šio tipo pažiūroms vertinamasis žodynas – geras, blogas, teisingas, neteisingas ir pan. – gali būti taikomas tik realaus susidūrimo atveju; sąvokinio nesuderinamumo atveju tokio pobūdžio vertinimai laikomi netinkamais ir nedaromi jokie sprendimai. Reliatyvizmo atmetimas konkrečios srities atžvilgiu nereiškia, kad nesama sąvokinių prieštaravimų. Susidūrimas tarp flogistono teorijos ir bet kurios šiuolaikinės degimo teorijos yra neabejotinai sąvokinis, flogistono teorija šiais laikais nėra realus pasirinkimas; tačiau pagal nereliatyvistinę tokių teorijų interpretaciją, flogistono teorija gali būti vertinama: ji yra klaidinga. Bandymas gyventi įsitikinusio flogistono idėjos šalininko gyvenimą šiuolaikinėje akademijoje yra ne tik toks pat nenuoseklus sumanymas, kaip gyventi teutonų riterio gyvenimą 1930-tųjų Niurnberge. Flogistono teorija nėra realus pasirinkimas, kadangi ji negali būti suderinta su daugeliu šiandien žinomų tiesų.

Taip suprantamą reliatyvizmą vadinsiu *nuotolio reliatyvizmu*. Reflektyviose etinėse pažiūrose tokiam esama erdvės. Nuotolis, kuris paverčia susidūrimą sąvokiniu ir atveria erdvę reliatyvizmui, gali būti įvairiopas. Kartais jis iškyla kalbant apie tolimus egzotiškus kraštus. Jis natūraliai taikomas tolimesnei praeičiai. Jis taip pat gali būti taikomas ateičiai, tai aptarsiu šio skyriaus pabaigoje.

Įvesdamas tokio pobūdžio reliatyvizmą aš dažniau minėjau etines pažiūras, o ne konkrečias praktikas, ir jis turi būti taikomas būtent pakankamai plataus masto įsitikinimų ar pažiūrų sistemoms. Jei norime rimtai žiūrėti į reliatyvistinį susilaikymą nuo sprendimo, turime mąstyti visuo-

menę kaip visumą. Kai kurios etinės sąvokos – pavyzdžiui, dorybė ir yda – taikomos žmonėms ir jų poelgiams net ir tada, kai visuomenės, kurioje jie gyveno, pažiūros realiai nekonfrontuoja su mūsiškėmis. Tai reiškia, kad atsiejame žmones nuo socialinių praktikų, kuriose jie dalyvavo, taigi dažnai nepamatome jų realistiškai. Atskiro aptarimo reikalauja istorinė asmenybė, pagarsėjusi kaip nusikaltėlis ar disidentas, – asmuo, kuris nei mūsų, nei savo meto žmonių akimis negyveno pagal vietines vertybes. Tokiu atveju disidentas ir ta visuomenė iš principo gali būti suprasti konkrečiai, tačiau taip retai atsitinka.[4]

Jei norime į reliatyvistinį susilaikymą nuo vertinimo žiūrėti rimtai, turime galvoti apie pačią visuomenę realistiškai ir konkrečiai. Daugelis etinių pasakojimų apie praeitį ar egzotiškus kraštus turi labai mažai bendro su tų laikų ar tų vietų tikrove. Tai fantazijos, tarnaujančios tiems patiems tikslams, kaip ir pasakos, ir jeigu jos ką nors pažeidžia, tai ne kokį nors rimtai siūlomą reliatyvizmą, o reikalavimą realistiškai žvelgti į žmogaus gyvenimą ir žmogaus galimybes. Tokie pasakotojai iš tikrųjų ne galvoja apie kitas visuomenes, o naudoja jas kaip simbolių ir siekių šaltinį.[5]

Reliatyvizmas, susijęs su grynai erdviniu nuotoliu, šiuolaikiniame pasaulyje visai neįdomus ir netaikomas. Šiandien visi susidūrimai tarp kultūrų turi būti realūs susidūrimai, egzotiškų tradicinių bendruomenių egzistavimas kelia gana įvairius ir sunkius klausimus, pavyzdžiui, ar likusioji pasaulio dalis turėtų panaudoti jėgą, kad išsaugotų tą bendruomenę – kaip nykstančią rūšį; antropologai ir kiti tokių bendruomenių tyrinėtojai jaučiasi kaip jėgeriai, saugantys retas rūšis.[6] Mintys apie praeitį ir ateitį kelia kitokias problemas, kadangi iš pirmosios kilome, o antroji yra tai, kas priklausys nuo mūsų. Dar daugiau, praeitis ir tai, kaip ją suprantame, yra ypatingai susiję su refleksija, kylančia iš šių problemų. Mano nuomone, šiuolaikiniam pasauliui būdingas ypatingas reflektyvumo lygis, ir nors tą faktą suformulavo Hegelis ir pirmiausiai būtent nuo jo prasidėjo šios diskusijos, šiandien yra kur kas daugiau teorinių sistemų, kuriomis galime pasiremti aiškindami savo ir kitų kultūras.

Reflektyvios sąmonės plėtra nebuvo tolydi ir visuomet pozityvi. Dar mažiau pagrįsta manyti, kad iki tam tikro laiko Vakarų pasaulis gyveno integruotą, praktinį, pažįstamą bendruomenės gyvenimą, kurį esą suardęs konkretus įvykis – priklausomai nuo skonio, tokiu laikomi 1914 metai, Pramonės revoliucija, Galilėjus, Reformacija ar koks kitas ankstes-

nis faktas. Visos šios Nuopuolio versijos vienodai mitinės, vienodai išreiškiančios absoliutaus tapatumo su gamta ilgesį, kažkokio migloto prisiminimo ilgesį. Nebūtina priimti mitą, kad pripažintum du dalykus: pirma, reflektyvaus visuomenės bei mūsų veiklos supratimo poreikis šiuolaikiniame pasaulyje yra gilesnis ir labiau išplitęs negu kada nors anksčiau; antra, storesnio pobūdžio sąvokos turi mažesnę vertę šiuolaikinėje visuomenėje, lyginant su požiūriu į jas tradicinėse bendruomenėse, net jei jų vartojimas tose bendruomenėse negarantavo to, apie ką kalba mitas – bendruomenės tapatumo, konfliktų nebuvimo ir pilnatvės jausmo.[7]

Nėra kelio atgal iš reflektyvumo. Nesakau, kad niekas negali jo sumenkinti; asmeniškai ir visuomeniškai tą gali atlikti daugelis dalykų. Bet nėra *kelio* atgal, – kelio, kuriuo patys sąmoningai galėtume pasukti atsisakydami refleksijos. Net individualiu atveju, nors galime sąmoningai nuspręsti mažinti refleksiją, negalime sąmoningai eiti šia kryptimi – taip, kad užmirštume ją sėkmei mus lydint. Tačiau socialine prasme visada bus žmonių, kurie nenorės eiti tokiu keliu ir pasistengs kitiems neleisti jos pamiršti. Šis savimonės fenomenas, kartu su jį palaikančiomis institucijomis ir procesais, tampa viena priežasčių, dėl kurių praeities gyvenimo formos nebegali būti realiais dabarties pasirinkimais, dėl tos pačios priežasties pastangos grįžti atgal dažnai duoda rezultatus, kurie, žmogaus ar mažos grupės požiūriu, atrodo absurdiški, o plačiu mastu – bauginantys. Pirmiausias pavyzdys – reakcingi projektai atkurti tariamai laimingą hierarchinę praeities visuomenę. Visais atvejais tokie projektai kritikuojami už tai, kad jų praeities įsivaizdavimai yra fantazijos; net jei ir būta laimingų hierarchinių visuomenių, jų patrauklumas mūsų akims remiasi įsivaizduojamu jų naivumu, o ne tuo, kad jos suprato savąją prigimtį. Tai negali būti atkurta, kadangi reiktų rasti būdą, kaip pasiekti, kad žmonėms nebekiltų klausimai, kurie jau yra iškilę.[8]

Bet jeigu klausimai jau pribrendę, ar neturėtume – bet kuriuo atveju, ar negalėtume – klausti jų praeities visuomenių atžvilgiu? Pavyzdžiui, ar negalėtume klausti, ar tos visuomenės, nesvarbu, kiek jos pačios apie tai žinojo, buvo neteisingos? Ar galėtų nuotolio reliatyvizmas apsaugoti jas nuo tokio klausimo? Pirmiausia būtų naudinga suformuluoti tokį klausimą: ko nežinojo šios mažiau reflektyvios ir mažiau save pažinusios visuomenės?

Atrodytų paprasčiausia sakyti, kad jos nežinojo apie savo socialinės santvarkos alternatyvas ir galvojo, kad jų socialinė tvarka būtina. Kai

kurių izoliuotų ir neraštingų tradicinių bendruomenių atžvilgiu visiškai galėtų būti tiesa, kad jos nežinojo apie kitokias santvarkas, tačiau daugelis sudėtingesnių hierarchinių visuomenių, pavyzdžiui, Europos viduramžių visuomenės, neabejotinai žinojo apie alternatyvas, jos žinojo, kad kituose kraštuose žmonės kitaip organizuoja visuomenės gyvenimą. Jie nežinojo, turėtume sakyti, kad būta alternatyvų *jiems*. Tačiau toli gražu neaišku, ar tai buvo alternatyvos, galiojančios jiems. Reiktų tvirtesnio pagrindo, nei dabar turime, kad apie tai, *kaip galėjo būti*, galėtume tvirtinti (bent jau kuria nors netrivialia prasme) – jie galėjo gyventi pagal kitokią socialinės tvarkos sandorą[9] – taip pat reiktų išsamesnės laisvės sampratos, kad teigtume, jog jie galėjo ją įgyvendinti. Jie gal ir neklydo manydami, kad jų socialinė tvarka jiems buvo būtina. Šiandien mums nepriimtinas ne tiek šis jų sprendimas, o tai, kaip jie grindė tą būtinumą, – jų religiniai ar metafiziniai motyvai. Mums atrodo klaidingi mitai, legitimavę jų hierarchijas. Mūsų visuomenės ir savęs pačių suvokimas mums atrodo natūralistiškesnis nei tų visuomenių savęs supratimas. Ši natūralistinė visuomenės samprata, kurią naujojo pasaulio pradžioje suformulavo Hobbes'as ir Spinoza, išreiškia vieną iš būdų, kuriais pasaulis tapo *entzaubert*, anot garsaus Maxo Weberio posakio – magija jį apleido. (Šiuolaikinės islamistų pastangos pasukti šį procesą atgal – jei jų pastangos reiškia būtent tai – rodo ne tai, kad šis procesas yra lokalinis ar grįžtamasis, o vien tai, kad jis gali sukelti neviltį.)

Praeityje naudotos hierarchijos legitimacijos ir tai, kaip mes dabar jas suprantame, yra tiesiogiai susiję su mūsų nuomone apie tų visuomenių teisingumą ar neteisingumą. Tai svarbu nuotolio reliatyvizmo atžvilgiu. „Teisinga" ar „neteisinga" – pagrindinės sąvokos, taikomos visuomenei kaip visumai, ir bent iš principo jos gali būti taikomos, kai visuomenės suvokiamos konkrečiai ir realistiškai. Be to, vertinant teisingumo požiūriu, geriau nei vartojant kitokias sąvokas, galima išvengti nenaudingo klausimo apie tai, kas kaltas. Šių bruožų junginys suteikia visuomeninio teisingumo sąvokai ypatingą vaidmenį reliatyvizmo atžvilgiu. Teisingumas ir neteisingumas yra neabejotinai etinės sąvokos ir kažin ar gali būti taikomos atskirai praeities visuomenei kaip visumai, net jei žinome apie jas pakankamai daug.

Galima ginti reliatyvistinę teisingumo sampratą. Jei iš viso galvojama istoriškai, jaučiama tam tikra tendencija manyti, kad šiuolaikinės visuo-

meninio teisingumo sampratos, besiremiančios, pavyzdžiui, lygių teisių idėja, paprasčiausiai nepritaikomos hierarchinėms praeities visuomenėms. Akivaizdus faktas, kad šios visuomenės nepatenkintų Rawlso sąlygų, cituotų 5 skyriuje, neatrodo tiesiogiai susijęs nei su tomis visuomenėmis, nei su Rawlso kriterijais, pasiūlytais šiuolaikinių visuomenių atžvilgiu[10]. Tačiau iškyla pavojus, kad aiškinant pagal nuotolio reliatyvizmą, praeities visuomenių teisingumas ar neteisingumas tiesiog išnyks. Net jei atsisakome taikyti joms aiškiai šiuolaikiškas idėjas, turime pripažinti, kad tos visuomenės pačios taikė tam tikras teisingumo sampratas ir vadinti jas taip nėra nei žaidimas žodžiais, nei kalbinis suklydimas. Galima šiuolaikines visuomeninio teisingumo sampratas suprasti kaip radikalesnį – konservatoriai pasakytų, nevykusį – idėjų, egzistavusių kituose kraštuose ir įkvėpusių kitas visuomenes, taikymą; taip pat sėkmingai istoriniai tęstinumai gali būti panaudoti priešinga kryptimi. Ankstesnės sampratos kokia nors forma išlieka mumyse. Mes žinome, ar turėtume žinoti, kad nėra kelio atgal ir kad praeities visuomenių hierarchijos legitimacijos neprieinamos mums. Bet kaip radikalai egalitaristiškesnes šiuolaikines koncepcijas gali laikyti ankstesnių teisingumo sampratų įpėdinėmis, taip konservatoriai gali bandyti surasti kokį nors mažiau egalitarinį senųjų koncepcijų analogą ir išlaisvinti jį nuo praeities legitimacijų, kurios jau nebegaliotų, kaip supranta ir jie, ir visi kiti (jei jie nėra tamsuoliškai reakcingi).

Etinės minties požiūriu, labai svarbu, kuria prasme praeities legitimacijos nebelaikomos patikimomis. Refleksijos augimas ir natūralistinė pažiūra į visuomenę sunaikina pasitikėjimą jomis intelektualine prasme; jos aiškinamos ir suprantamos nebe taip, kaip pačios būtų norėjusios būti suprastos. Tačiau kai kurie jų aiškinimai gali reikšti, kad jos yra diskredituotos etine prasme. Kritinė teorija[11] teisingai ragina aiškinant jas kelti tam tikro pobūdžio klausimus, visų pirma klausti, ar legitimacijos priimtinumo praeityje nelėmė vien tik galia, kurią jos turėjo legitimuoti. Tai potencialiai etinis, ne vien aiškinamasis argumentas. Tokie argumentai padeda išlaikyti šiuolaikinės etinės minties dėmesį praeities visuomenių teisingumo klausimui ir daro nuotolio reliatyvizmą mažiau įtikinamą.

Dar daug ką reiktų pasakyti šiais klausimais[12]. Gali būti, kad teisingumo svarstymai yra pagrindinis etinės minties, peržengiančios nuotolio reliatyvizmą, elementas. Galimas dalykas, tai taip pat kyla iš šiuolaikinio

pasaulio ypatumų. Mes turime įvairias visuomeninio teisingumo koncepcijas su skirtingomis politinėmis pasekmėmis; visos jos suprantamai įšaknytos mūsų praeityje ir jausmuose. Kadangi žinome, kad nepriimame jų ankstesnių legitimacijų, bet, antra vertus, nežinome kaip kitaip jas suprasti, mes linkę į praeities teisingumo sampratas žiūrėti kaip į kitokį idėjų, vis dar svarbių šiuolaikiniam žmogui, pavidalą. Ta prasme mes suvokiame jų susidūrimus kaip realią konfrontaciją – tarpusavio ir su šiuolaikinėmis idėjomis.

Dabar sugrįžkime prie pačios refleksijos ir jos ryšių su etiniu žinojimu. Anksčiau sakiau, kad refleksija gali sunaikinti žinojimą, kadangi storąsias etines sąvokas, kurios buvo naudojamos mažiau reflektyvioje būklėje, refleksija gali pašalinti iš vartosenos, nors abstraktesnės ir bendresnės etinės idėjos, kurios galbūt užimtų pirmųjų vietą, netenkintų propozicinio žinojimo reikalavimų. Pasakyti, kad žinojimas sunaikintas, nereiškia, kad tam tikri įsitikinimai, anksčiau buvę teisingi, dabar tokie nebėra. Tai taip pat nereiškia, kad žmonės pasirodė niekada nežinoję dalykų, kuriuos tarėsi žiną. Tai reiškia, kad šie žmonės turėjo tam tikrus įsitikinimus, kurie daugeliu atvejų laikytini žinojimo pavyzdžiais; tačiau dabar, kai po refleksijos jie nebegali toliau vartoti tų sąvokų, kurios buvo esminės jų turėtų įsitikinimų požiūriu, jie nebegali laikytis tokio pobūdžio įsitikinimų. Tam tikra žinojimo rūšis, lietusi konkrečias situacijas, vadovavusi žmonėms orientuojantis socialiniame pasaulyje ir padėjusi kurti jo pavidalą, jiems daugiau nebeprieinama. Žinojimas sunaikintas, kadangi sunaikinta tam tikro žinojimo tipo galimybė; dar daugiau, galvodami apie savo ankstesnius įsitikinimus, jie dabar žvelgs į juos kaip stebėtojai – kaip į svetimą žinojimą.

Tai ne vienintelis atvejis, kai refleksija sunaikina žinojimą. Visiems žinoma, kad individualiu atveju praktinį veiksmo įgūdį gali sunaikinti susimąstymas apie tai, kaip tas veiksmas atliekamas (nors palankiomis aplinkybėmis įgūdis gali būti ir sustiprintas). Tačiau tas atvejis labai skiriasi nuo mūsų aptariamų. Pirma, jis liečia tik paties individo sąmonę, kadangi pašaliniai stebėtojai gali teoriškai išsiaiškinti būdus, kuriais įgudęs žmogus atlieka veiksmą, ir jų išvados, tinkamai išdėstytos, tikrai gali padėti geriau atlikti tą veiksmą ateityje. Antras skirtumas yra tas, kad refleksija paliečia kažką, ką individas neabejotinai sugeba daryti, ir nors

gali paaiškėti, kad daugiau jis to nebesugeba padaryti, tai nereiškia, kad taip ir turėjo atsitikti. Tačiau etiniu atveju yra kitaip: tarkime, žmonės prieš refleksiją tikrai galėjo, vartodami šias sąvokas, orientuotis savo socialiniame pasaulyje, tačiau refleksijos padarinys ir yra tas, kad dabar jie turėtų daryti kažką kita. Skirtingai nei neraminanti dviratininko ar lyno akrobato refleksija, etinė refleksija tampa praktikos, kurią apmąsto, dalimi ir keičia ją iš vidaus.

Sokratas apie šiuos klausimus galvojo tik individualios savo paties praktikos apmąstymo požiūriu. Jis manė esant neįmanoma, kad refleksija sunaikintų žinojimą, kadangi apskritai niekas, išskyrus mąstymą, negalėjo teikti žinojimo. Jis manė, kad refleksija veda prie žinojimo ir kad būtent žinojimas yra svarbus (geriau žmogui žinančiam, o ne nežinančiam). Jei kas nors pritaria antrajai Sokrato minčiai, bet ne pirmai, idėja, kad refleksija gali sunaikinti žinojimą, atsisuks prieš refleksiją ir pasireikš kokiu nors konservatizmo pavidalu ar, dar blogiau, – liaupsins kilmę, neišsakomą pagavą ir tradicinį supratimą. Apie šių dalykų gerąsias puses tikrai turėtų būti pasakyta daugiau negu leido pažangi mintis; faktiškai, šių dalykų labui reiktų pasakyti daugiau negu didžiosios pažangiųjų idėjų dalies labui. Bet net jei būsime tikri dėl tradicinio žinojimo vertės, bandymas jo labui nuslopinti refleksiją negali vesti niekur kitur, tik į katastrofą, panašiai kaip moteris, supratusi, kad vaikai sugriovė jos gyvenimą, nužudžiusi juos, negrįš į ankstesnę būklę.

Tačiau neturėtume priimti antrosios Sokrato nuomonės. Jei ketiname priimti nesokratišką paradoksą, turėtume atmesti abi jo prielaidas. Etinis žinojimas, nors ir esama tokio dalyko, nebūtinai yra geriausia etinė būklė. Čia turime prisiminti, kad prarasdami etinį žinojimą, galime pasiekti kitokio pobūdžio žinojimą apie žmogaus prigimtį, istoriją, arba apie tai, koks iš tikrųjų yra pasaulis. Mes galime įgyti žinojimą apie etiškumą arba tai, kas jį supa. Vidinėje etiškumo plotmėje šio proceso dėka mes galime pasiekti supratimą.

Tai nėra vien kitas žinojimo, kurį būsime praradę, vardas. Visų pirma jis nėra taip pat susijęs su tikrumu. Viena priežasčių, dėl kurių konservatoriai ir tradicionalistai puola refleksiją, yra ta, kad jie bijo netikrumo, kuris iš jos plaukia, bijo situacijos, kurioje geriausi nesijaučia dėl nieko tikri. Rezultatas, kurio jie bijo, iš tiesų bauginantis, ir jie yra teisūs bjaurėdamiesi tam tikra liberalo poza, kuri patį netikrumą paverčia dorybe ir

atmetusi tikrumą, mėgaujasi savo rafinuotu abejojimu – dar viena intelektualizmo pasitenkinimo forma. Tačiau ir tradicionalistai, ir liberalai daro tą pačią klaidą galvodami, kad vienintelis etinio gyvenimo tikrumo modusas turi būti žinojimas.

Jeigu etinis tikrumas (conviction) neturi būti tapatinamas su žinojimu, tai kas jis yra? Esama tokių, kurie atsisako aiškinti jį kaip pažintinį tikrumą (certainty), tačiau vietoje to pasiūlo aiškinimą, kuris vargu ar yra labiau pagrįstas, veikiau – dar mažiau įtikinantis. Tikėdami, kad be intelekto žmoguje esama tik valios, jie galvoja, kad etinio tikrumo šaltinis turi būti *apsisprendimas*[13] pasirinkti tam tikrus moralinius principus arba gyventi taip, o ne kitaip. Tai negali būti tiesa, kadangi etinis *tikrumas*, kaip ir bet kuri kita *buvimo užtikrintam* forma, turi turėti tam tikrą pasyvumo aspektą, kažkuria prasme turi aplankyti tave. Kai kurie mūsų apsisprendimai gali atrodyti kaip tik taip, bet tik todėl, kad jie yra ypač įtikinantys apsisprendimai. Negalėtum būti etiškai tikras ir tuo pat metu žinoti, kad tai buvo apsisprendimo produktas, nebent tas apsisprendimas atrodė neišvengiamas.

Kantas iš tiesų tikėjo, kad moralė reikalauja autonomijos ir kad nė vienas moralinis principas iš tikrųjų negalėtų būti *tavo* – arba, kitaip tariant, niekas iš to, kas *tavo*, negalėtų būti moraliniu principu – nebent tu tai laisvai pripažinai ar priėmei. Tačiau kaip matėme 4 skyriuje, tokį požiūrį Kantas taip pat taikė teorinėms išvadoms ir juo grindė savo transcendentalinę psichologiją. Jo nedomino joks mūsų apsisprendimas kaip psichologinis kasdienės patirties bruožas. Iš tiesų, kaip suprasime kitame skyriuje, jam reikėjo kasdienėje patirtyje surasti kažką, kas būtų kaip tik priešingo pobūdžio, kažką, kas susilauktų proto pripažinimo, ir tas kažkas pasirodė su pasyvumo ženklu, kaip jausmas, kuris atrodė nulemtas iš išorės, kurį jis vadino „pagarba Dėsniui".

Nei apsisprendimo modelis, nei tikrumo modelis negelbsti, kai susiduri su aktualiu etinio tikrumo stygiumi. Kai kurie filosofai pasisako už tikrumo modelį teikdami, kad mums reikia etinio tikrumo ir tik žinojimas galįs jį užtikrinti. Jie nepaiso akivaizdaus fakto, kad ir didžiausias tikėjimas kognityviniu tikrumu negarantuos etinio tikrumo, jei negalėsime sutarti dėl to, ko atžvilgiu ieškome tikrumo. Matydami šio fakto poveikį, kito modelio šalininkai sako, kad mes ieškojome neteisinga kryptimi: etika yra apsisprendimo sritis ir mes turime priimti šią naštą – apsispręsti.

Taip ignoruojamas kitas taip pat akivaizdus faktas, kad jei etika yra apsisprendimo dalykas ir jei mes esame neužtikrinti, tai nesame tikri kaip tik dėl to, ką nuspręsti.

Mums reikia trečios koncepcijos, ir jai galbūt geriausiai tiktų žodis *pasitikėjimas* (*confidence*). Pasitikėjimas iš esmės yra socialinis fenomenas. Tuo nenorima paneigti, kad jis būdingas visuomenei dėl to, jog būdingas būtent individams vienokia ar kitokia forma, tai taip pat nereiškia, kad pasitikėjimas gali būti būdingas kai kuriems individams, bet nebūdingas visuomenei. Tačiau jei taip atsitinka, tai kitokia forma, kadangi visuomeninio pritarimo, paramos stoka individo pažiūrų atžvilgiu turi įtakoti tai, kaip jis laikosi tų pažiūrų, – visų pirma priversti individą įsisąmoninti jas. Į šią koncepciją atkreipėme dėmesį ne todėl, kad manytume, jog filosofija, kuri nesugeba pasakyti mums, iš kur atsiranda etinis tikrumas, galėtų paaiškinti, kaip sukelti pasitikėjimą. Veikiau todėl, kad ji aiškiau nei kiti modeliai parodo, kodėl filosofija negali pasakyti, kaip pasiekiamas pasitikėjimas. Tai socialinis ir psichologinis klausimas, kokio pobūdžio institucijos, auklėjimas ir koks viešasis diskursas padeda mums jį puoselėti. Galvojant apie etinį pasitikėjimą, pirmieji klausimai, kurie turėtų ateiti į galvą, priklauso socialinio aiškinimo sričiai. Tai nereiškia, kad pasitikėjimo klausimai neturi nieko bendro su racionalia argumentacija. Racionalūs samprotavimai gali vienaip ar kitaip veikti socialinę būklę. Dar daugiau, jei bandysime sukelti pasitikėjimą nenaudodami racionalių argumentų arba juos užgniauždami, mums veikiausiai nepasiseks, be to, tokiu atveju mes paaukosime dar ir kitus gerus dalykus. Pasitikėjimas yra viena iš gėrybių: jis turi kainą, bet kaina neturėtų būti nustatyta pernelyg aukšta.

Pasitikėjimas yra ir socialinė būklė, ir diskusijos, teorinio svarstymo, refleksijos dalykas; atitinkamai šios veiklos rūšys pačios yra praktikos formos, plėtojamos socialinėje erdvėje, taip kaip individo atveju jos yra plėtojamos psichologinėje erdvėje. Ne viena intelektualistinė koncepcija skatina pamiršti tai, kad pamatinis mūsų tikslas yra rasti atsakymus į etinius klausimus, kad tai galima padaryti tik skiriant kiek įmanoma daugiau dėmesio dalykams, įtakojantiems tuos klausimus, kad praktikos reikalavimai, ribojantys tokio pobūdžio veiklą, yra vien tik praktiniai reikalavimai. Tiesa ta, kad esminis klausimas yra, kaip gyventi ir ką daryti; etiniai svarstymai yra tiesiogiai su tuo susiję; ir tai, kiek laiko bei energi-

jos paskirsime tokiems svarstymams, turi priklausyti nuo to, ką, žvelgdami iš savo aktualaus etinio gyvenimo perspektyvos, laikysime gyvenimu vertu gyventi, taip pat to, kaip įsivaizduosime sąlygas, kuriomis išauga gyvenimą vertinantys žmonės. Pirmiausia turime atsakyti į klausimą, kaip žmonės (arba pakankamai daug žmonių) gali įgyti praktinį pasitikėjimą, kuris, ypač turint omenyje refleksijos poreikį ir jos persmelkiantį pobūdį mūsų pasaulyje, kyla iš stiprybės, o ne iš savęs apgaudinėjimo bei dogmatizmo silpnybės. (Pasitikėjimas nėra tas pats kas optimizmas; jis gali remtis tuo, ką Nietzsche vadino stiprybės pesimizmu.)

Mūsų nagrinėjimas leidžia padaryti išvadą apie etinės minties ir praktikos ateitį. Turėtume prisiminti žmogaus, pasiekiančio objektyvų etinio gyvenimo pagrindą, idėją, svarstytą ankstesnio skyriaus pabaigoje, arba, formuluojant parankiausiai dabartinio svarstymo požiūriu, idėją žmonių, pasiekusių tokį etinį gyvenimą, kurį jie žino esant objektyviai pagrįstą. Tai gali būti nelabai tikėtina perspektyva, tačiau iš šios idėjos galime šio bei to pasimokyti. Procesas reikštųsi kaip praktinė konvergencija į tiems žmonėms bendrą gyvenimo būdą. Mokslo atveju objektyvumo aiškinimas rėmėsi *neprievartinės* konvergencijos idėja: jei jis nebūtų buvęs neprievartinis, mes negalėtume jo aiškinti kaip proceso, kuriame pasiekiama tiesa. Praktiniu, etiniu, atveju konvergencija turėtų būti aiškinama pamatinių troškimų bei interesų kalba ir čia taip pat turėtume kalbėti apie neprievartinį procesą. Tai kelia klausimą, kokie procesai patenkintų tokius reikalavimus.

Kai kurie procesai akivaizdžiai turėtų būti atmesti. Tarkime, atvyktų marsiečiai ir įtikintų, kad jie sunaikins mūsų planetą, jei žmonės neprieis aukšto lygio sutarimo dėl tam tikros etinio gyvenimo formos. Galimas daiktas, tokiu atveju per keletą kartų, padedant jų parūpintoms technologijoms, toks susitarimas galėtų būti pasiektas. Jis, žinoma, apimtų mūsų troškimus bei interesus, tačiau ne ta prasme, kad mūsų gyvenimas įgytų kokį nors objektyvų pagrindą. Tiesiog tai reikštų, kad gyvenimas būtų priimtas dėl minėtų sankcijų. Po to, kai pasiektume reikalaujamą būklę, ateiviai turėtų arba pasirūpinti, kad neužmirštume teroro galimybės, arba sunaikinti mūsų refleksijos sugebėjimą, arba sukurti įtikinantį legitimuojantį mitą. Jeigu jie galėtų palikti patenkinamai veikiančią sistemą neįgyvendinę nė vieno iš šių scenarijų, tai turėtų reikšti, kad jie pasiūlė

mus tenkinantį gyvenimo būdą (galbūt ne vienintelį įmanomą), tačiau svarbiausia, tai reikštų, kad gyventi stabiliai ir reflektyviai tada mes galėtume ne dėl to, kad buvome priversti suartinti savo pažiūras.

Jei susitarimas turi būti neprievartinis, jis turi vidine prasme išaugti iš žmogaus gyvenimo. Be to, jį turėtų įtakoti teoriniai tyrinėjimai. Toks procesas numato laisvas institucijas – institucijas, ne tik garantuojančias laisvus teorinius tyrimus, bet taip pat gyvenimo įvairovę ir tam tikrus etinius skirtumus. Tačiau čia turėtume dar kartą persergėti nuo klaidos (socialinės jos versijos), kad refleksija vyksta ne psichologinėje erdvėje. Visuomenė, atsidavusi, kaip sakė Millis, „gyvenimo eksperimentams", ne tik padidina savo šansus pasirinkti geriausią gyvenimą. Tai daro ją kitokia visuomene, esama daug gyvenimo formų, kurių ji atsisako; faktiškai tarp tų atmestųjų formų gali būti ir tokių, pagal kurias labiausiai verta gyventi. Tačiau tai nereiškia, kad mums nepasisekė surasti geriausių dalykų, tai reiškia tik tiek, kad įvairovė ir tyrinėjimo laisvė, kaip ir pasitikėjimas, yra ne vienintelės gėrybės. Netgi tie, kurie tiki objektyvumu ir vienintele objektyvumo forma laiko objektyvų pagrindimą, turi pagrindo manyti, kad tai svarbios gėrybės.

Net jei netiki objektyvumu, taip pat gali pripažinti, kad tai svarbios gėrybės. Tai paaiškinama nuotolio reliatyvizmu, nukreiptu į ateitį. Ateities visuomenės žmonės yra vienintelis atvejis, kurio atžvilgiu jaučiame ir grynai sąvokinį nesutarimą su kitokiu vertybių rinkiniu, ir tam tikrą atsakomybę už juos – bent jau atsakomybę už tai, kad pasistengtume arba, priešingai, – atsisakytume stengtis perduoti mūsų vertybes ateities kartoms. Norėdami pasitikėti savo pastangomis užtikrinti, kad ateities kartos pripažintų mūsų vertybes, man atrodo, turime ne tik pasitikėti tomis vertybėmis – kas savo ruožtu būtų labai svarbu, – bet taip pat turėtume būti tikri, kad jos yra objektyvios, o toks tikrumas būtų klaida. Tokio tikrumo stygius yra pakankamas pagrindas, kad nebandytume įtakoti ateities, lygiai taip turėtume nusišalinti nuo praeities vertinimo. Mes neturėtume mėginti ateities visuomenės antspauduoti savo konkrečiomis vertybėmis.

Esama pagrindo daryti ir kai kuriuos pozityvius žingsnius. Turėtume pasistengti palikti gyvenimui reikalingų išteklių ir – kaip dalį tų išteklių bei kaip gyvenimo priemonę – pasistengti perduoti tai, ką laikome savo žinojimu. Mes negalime tuo pat metu ir atsisakyti reflektyvios sąmonės

bei laisvo tyrinėjimo, reikalingo jai palaikyti, praktikų, ir kartu jomis naudotis. Žinoma, kad esama tam tikros įtampos tarp šių dviejų tikslų – negatyvaus ir pozityvaus. Stengtis perduoti laisvą tyrinėjimą ir reflektyvią sąmonę reiškia perduoti kažką, o ne nieką, ir tas kažkas reikalauja vienokių, o ne kitokių gyvenimo formų.

Mūsų tiesioginiams palikuonims, bent jau mūsų vaikams, pagrįstai stengiamės perduoti daugiau: pastangos reprodukuoti vertybes kaip tik yra ženklas, kad jų turime. Tačiau mūsų pastangos nėra lemtingos tam, kokių pažiūrų laikysis labiau nutolusios kartos. Jei atsitiktų taip, kad būtų surasti būdai, kaip labiau paveikti jų pažiūras, geriau nesinaudotume tokia įtaka, vien pasirūpintume, kiek leistų mūsų jėgos, nusiųsti jiems žinią apie laisvą tyrinėjimą, refleksiją, sukauptą mūsų žinojimo palikimą. Tokio palikimo užtektų, o nebandydami perduoti jiems ką nors daugiau, parodytume deramą pagarbą nuotolio reliatyvizmui.

10
Moralė, ypatingas institutas

Anksčiau minėjau moralę, kaip specialią sistemą, atskirą etinės minties atmainą. Dabar turiu paaiškinti, kaip ją suprantu ir kodėl manau, kad geriau gyventume be jos.

Išskirtiniai moralės bruožai yra jos dvasia, jos tikslai ir numatomas bendras etinio gyvenimo pavidalas. Kad suprastume šiuos bruožus, turime atidžiau panagrinėti *moralinio į(si)pareigojimo* (obligation) sąvoką. Vien tai, kad moralė naudoja įsipareigojimo sąvoką, nepadaro jos ypatinga. Kasdienėje vartosenoje taip pat kalbama apie įsipareigojimą, kaip vieną iš paskatų, ir tai naudinga etine prasme. Moralė išsiskiria specialia įsipareigojimo samprata ir reikšme, kurią jam suteikia. Kaip tik šią specialią sampratą aš ir vadinsiu „moraliniu įsipareigojimu". Moralė nėra vieningas, apibrėžtas etinių idėjų visetas. Ji apima įvairius etinius požiūrius, bet moralė yra toks mums įprastas dalykas, kad moralės filosofija daugiausiai dėmesio skiria skirtumams tarp šių požiūrių, o ne skirtumui tarp, viena vertus, jų visų kartu paėmus ir, kita vertus, – viso kito. Ne visi jie vienodai tipiški ir būdingi moralės sistemos pavyzdžiai, bet visus juos vienija moralinio įsipareigojimo idėja. Filosofas, pasiūlęs gryniausią, giliausią ir išsamiausią moralės aiškinimą, yra Kantas. Tačiau moralė nėra filosofų išradimas. Tai beveik visų mūsų požiūris ar pažiūrų dalis.

Moralės sistemoje moralinis įsipareigojimas išreiškiamas vienos ypač svarbios rūšies svarstymo išvada – sprendimu, kuris yra nukreiptas į tai, ką daryti, remiasi moraliniais argumentais ir susijęs su konkrečia situa-

cija (esama ir bendrų įsipareigojimų, bet prie jų grįšime vėliau). Ne kiekviena konkretaus moralinio svarstymo išvada, net jei ji priklauso moralės sistemai, išreiškia įsipareigojimą. Kai kurios moralinės išvados paprasčiausiai paskelbia, kad tu *gali* kažką daryti. Tokios išvados neišreiškia įsipareigojimo, bet tam tikra prasme jos visgi remiasi įsipareigojimo idėja: klausi, ar esi įpareigotas, ir nusprendi, kad ne.

Čia moralę apibūdinome moralinio svarstymo rezultato arba išvados požiūriu. Moraliniai sumetimai, kuriais remiasi svarstymas, patys gali įgauti įsipareigojimų formą, bet natūralu sakyti, kad jie nebūtinai turi būti būtent tokio pobūdžio. Tarkime, galiu daryti išvadą, kad buvau įsipareigojęs pasielgti taip, o ne kitaip, kadangi tam tikri padariniai buvo į gera ir jų pasiekti buvo galima elgiantis būtent taip. Tačiau moralės sistemai būdingas tam tikras spaudimas kiekvieną sumetimą, į kurį atsižvelgiama svarstant ir kuris atveda prie tam tikro įsipareigojimo, ir patį laikyti bendru įsipareigojimu. Taigi jei dabar jaučiuosi įsipareigojęs padaryti kažką, kas vestų į gera, tai todėl, kad turiu tam tikrą bendrą įsipareigojimą, galbūt ne vienintelį, daryti tai, kas į gera. Vėliau pamatysime, kaip tai įvyksta.

Tai, kad moralinis įsipareigojimas yra praktinė išvada, paaiškina keletą jo bruožų. Įsipareigojimas susijęs su individu jo veiksmo požiūriu – tai įsipareigojimas kažką padaryti – ir tas veiksmas turi būti pagal individo jėgas. Tai išreiškiama garsia formule „*privalo*, vadinasi, *gali*“. Kaip bendras teiginys apie *privalo* ši formulė nėra teisinga, bet ji turi būti teisinga, jei laikysime, kad nuo jos priklauso konkretus išvadoje formuluojamas įsipareigojimas. Jeigu svarstymas atveda prie išvados, kad turiu atlikti veiksmą, viršijantį mano jėgas, turiu svarstyti iš naujo. Klausimas, kas laikytina atitinkančiu veikėjo jėgas, kaip gerai žinoma, yra problemiškas, ir ne vien dėl didelių ir ryžtą atimančių teorijų, pagal kurias viskas (arba visi psichologiniai dalykai) yra determinuota, bet taip pat dėl to, kad paprasčiausiai neaišku, ką reiškia pasakymas, kad kas nors gali veikti (arba galėjo veikti) būtent taip. Norint pasakyti ką nors naudingesnio apie šias problemas, reiktų platesnio nagrinėjimo, kokio nesu numatęs šioje knygoje.[1] Tačiau tai, ką čia turėsiu pasakyti, rodys, kad ir šiuo, ir kitais požiūriais moralė ypatingai aštriai nuolat susiduria su tomis pačiomis problemomis.

Kitas moralinių įsipareigojimų šia prasme bruožas yra tas, kad jie negali iš esmės, realiai konfliktuoti. Šis bruožas tiesiogiai plaukia iš dvie-

jų principų: pirma, tai ką esu įpareigotas daryti, turi būti pagal mano jėgas; antra, jei aš esu įpareigotas daryti *X* ir įpareigotas daryti *Y*, tai esu įpareigotas daryti *X* ir *Y* (antrasis buvo vadinamas „aglomeracijos principu“). Suderinamumo reikalavimas taip pat atspindi praktinį šios įpareigojimo sampratos pavidalą. Kasdiene „įsipareigojimo“ prasme, nesaistoma šių ypatingų reikalavimų, įsipareigojimai be jokios abejonės gali konfliktuoti. Dažniausiai apie juos ir užsimenama kaip tik tada, kai taip atsitinka.[2]

Filosofas Davidas Rossas sugalvojo iki šiol vis dar kartais vartojamą terminologiją, skirtą įsipareigojimų konfliktui nagrinėti. Jo terminologija skiria *prima facie* ir aktualius įsipareigojimus. Pareiga yra *prima facie*, jei ji paremta moraliniais sumetimais ir pretenduoja tapti aktualiu individo įsipareigojimu. Moralinio svarstymo išvada, sakanti, kad turiu atlikti tą *prima facie* pareigą, bus tinkama, jei jos nenusvers kiti, svaresni įsipareigojimai. Rossas bandė paaiškinti (nelabai sėkmingai), kodėl grynai *prima facie* pareiga – tokia, kurią galiausiai persveria kitos, – yra daugiau negu vien tik tariama pareiga. Ji turi būti suprasta kaip daranti tam tikrą spaudimą, pretenduojanti būti aktualiu įsipareigojimu, tačiau atsižvelgiant į konkurenciją, jos jėgos neužtenka, kad užimtų norimą vietą. Kalbant konkrečiau, išeina taip, kad sumetimai, kuriais buvo paremta atstumtoji *prima facie* pareiga, gali būti nukreipiami paremti kitą, aktualią pareigą. Jeigu dėl rimtų ir įtikinamų priežasčių sulaužiau savo pažadą, galiu įgyti aktualią pareigą padaryti kažką kita, tarkime, atlyginti asmeniui, kuriam tai pakenkė.

Visai neaišku, kodėl turėčiau prisiimti tą tolesnį įsipareigojimą, juk vadovaujantis šiuo požiūriu, tai kiekvieno paties reikalas atlikti savo pareigas, o aš jas atlikau. Joks aktualus įsipareigojimas neliko neišpildytas. Taip prieinama paguodžiančios išvados, kad aš neturėčiau savęs kaltinti. Galiu kaltinti save už ką nors kitą, pavyzdžiui, už tai, kad pakliuvau į tokią situaciją, bet būtų klaidinga kaltinti save ar sau priekaištauti už tai, kad nepadariau atmestojo veiksmo: savigrauža siejasi su neatliktomis pareigomis, o čia, kaip paaiškėjo, nebūta įsipareigojimo. Pripažįstama, kad turiu pagrindo, todėl galiu jaustis blogai, tačiau moralės sistema šį jausmą atskiria nuo sąžinės priekaištų ar savigraužos, pavyzdžiui, vadinamos „apgailestavimu“, kuris nėra moralinis jausmas. Šis klasifikavimas yra svarbus ir labai būdingas tiems atvejams, kai etiškumas yra susiaurinamas iki moralumo. Pasakyti, kad tavo jausmai dėl to, ką pada-

rei netyčia arba ką pasirinkai kaip mažesnį iš dviejų blogių, turi būti suprantami kaip apgailestavimas, t.y. nemoralinis jausmas, reiškia, kad tų veiksmų atžvilgiu turėtum jaustis taip, kaip jautiesi dalykų, kurie tiesiog nutinka, arba kaip jautiesi kitų žmonių veiksmų atžvilgiu. Mintis *Aš tai padariau* neturi jokios ypatingos reikšmės; svarbu tik, ar tai, ką privalėjau padaryti, padariau savanoriškai. Tai atitraukia mūsų dėmesį nuo svarbios etinio patyrimo dimensijos, kuri glūdi distinkcijoje tarp to, ką padarei, ir to, ko nepadarei. Ši dimensija gali būti tokia pat reikšminga kaip perskyra tarp savanoriško ir nesavanoriško veiksmo.[3]

Moralinis įsipareigojimas neišvengiamas. Galiu prisiimti pareigą savanoriškai, pavyzdžiui, pasižadėdamas. Tokiu atveju iš tikrųjų paprastai sakoma, kad pats tas aktas žadėjimu padaromas tik atliekant jį savanoriškai, tačiau ir čia esama pilkos zonos – tarkime, kai pažadama išorinio spaudimo sąlygomis. Kitais atvejais aš galiu turėti pareigų nepriklausomai nuo bet kokio mano pasirinkimo. Bet visais atvejais, jei jau turiu pareigą, negaliu jos išvengti, ir tas faktas, kad koks nors konkretus veikėjas būtų linkęs nepriklausyti nuo jos ar nebūti susaistytas jos taisyklių, jo neišgelbėja; ir priekaištai jam bus suprantami. Kaltinimas yra tipiška moralės sistemos reakcija. Sąžinės priekaištai ar savigrauža, ar kaltės jausmas, kuriuos minėjau, yra šiai sistemai būdingos pirmaasmeniškos reakcijos, ir jei veikėjas niekada nejaustų tokių jausmų, tai jis nepriklausytų moralės sistemai arba jos požiūriu nebūtų pilnateisis moralinis veikėjas. Sistema taip pat numato žmonių kaltinimus vienas kito atžvilgiu, jei to nebūtų, tai neabejotinai nebūtų ir šių pirmaasmeniškų reakcijų, kadangi jos formuojasi pagal įvidinimo mechanizmą. Tačiau gali būti, kad konkretūs veikėjai, moralės sistemos nariai, niekada nieko nekaltins, t.y. neišsakys priekaištų arba gal net nejaus atitinkamų jausmų. Pavyzdžiui, jie gali būti skrupulingai abejojantys dėl to, kas yra kito žmogaus jėgoms. Mintis, kad tyčinis veiksmo pobūdis yra savęs kaltinimo ar savigraužos sąlyga, yra tik atskiras bendros taisyklės – kad priekaištai yra nukreipti tik į tyčinius, savanoriškus veiksmus – taikymo atvejis. Moralės įstatymas yra reiklesnis negu tikros liberalios valstybės įstatymas, kadangi jis neleidžia jokios emigracijos, tačiau yra neabejotinai teisingas atsakomybės idėjų požiūriu.

Šiuo požiūriu utilitarizmas yra marginalinis moralės sistemos narys. Jam būdinga stipri manymo, kad kaltinimas ir kitos socialinės reakcijos

turėtų būti naudojamos visuomenės labui, tradicija ir nors tai galėtų nukreipti jo dėmesį būtent į tyčinius veiksmus, taip pat sėkmingai galėtų ir nenukreipti. Pastaroji mintis nuosekliai išplaukia matant, kaip utilitarizmo kriterijus taikomas visiems veiksmams, įskaitant ir socialinius veiksmus, išreiškiančius kaltinimą ir pan. Tas pats principas galėtų būti išplėstas ir neišreikšto kaltinimo ar kritinių minčių atžvilgiu; faktiškai kito lygio požiūriu utilitaristas galėtų sėkmingai paklausti, ar nėra įmanoma, kad naudingiausia politika būtų užmiršti, jog utilitaristų įsitikinimu, kaltinimo tikslas buvo naudingumas. Atrodo, kad šie manevrai užkliūna, kai susiduriama su savigrauža ar moralinės pareigos jausmu. Utilitaristai dažnai yra nepaprastai sąžiningi žmonės, dirbantys žmonijos labui ir atsisakantys mėsos gyvūnų labui. Jie galvoja, kad tokia yra jų moralinė pareiga ir jaučia kaltę, jei negyvena pagal savo standartus. Jie neklausia ir galbūt net negali klausti: ar naudinga tai, kad aš taip galvoju ir jaučiu? Kaip tik dėl tokios motyvacijos, ne tik dėl loginių ypatumų, dauguma utilitarizmo formų yra vienokia ar kitokia moralės forma. Kad ir marginalinė.

Minėta koncepcija, kuria remiantis moralinės pareigos sąvoka taikoma net ir tiems, kurie jos nenori priimti, pirmojo asmens aspektu pasireiškia kaip jausmas, kad moralinė pareiga yra neišvengiama, kad tai, ką esu įpareigotas padaryti, *privalau* padaryti. Trečiojo asmens aspektu ta koncepcija matoma kitaip: moralinis vertinimas ar kaltinimas gali būti nukreiptas net ir į tuos žmones, kuri nori gyventi iš viso anapus sistemos. Žvelgiant iš moralės perspektyvos, niekur nėra vietos, kuri būtų anapus sistemos, bent jau tokios nesuras atsakingas veikėjas. Vartodami Kanto terminą, galėtume sujungti tuos du aspektus ir sakyti, kad moralinė pareiga yra *kategorinė*.

Aš dar sugrįšiu prie tų, kurie anapus sistemos. Pirmiausia reikia daugiau pasakyti apie tai, ką moralinė pareiga reiškia sistemos nariui. Sunku sutikti, kad veiksmai, kurių imtis konkrečiu atveju turime daugiausia moralinių priežasčių, būtinai laikytini moralinėmis pareigomis. Esama veiksmų (taip pat politikos, požiūrių ir pan.), kurie yra arba daugiau, arba mažiau negu pareiga. Jie gali būti herojiški arba labai puikūs veiksmai, kurie viršija tai, ką daryti būtų privaloma arba reikalaujama. Arba būna veiksmų, kuriuos atlikti etiniu požiūriu būtų tinkama, verta, arba būtų gera idėja tai padaryti, bet iš nieko nereikalaujama juos atlikti. Žmonių reakcijų prasme klausimas aiškus. Žmonėmis, padariusiais ką nors,

ko nepadarius niekas nepriekaištautų, gali būti labai žavimasi arba apie juos bus tiesiog gerai galvojama. Kaip moralės sistema apsieina su paskatomis, kurios, regis, nesukuria pareigos?

Vienas būdas, kurį naudoja pagrindinė, deontologinė moralės versija, yra pamėginti kuo daugiau jų suvesti į pareigą (jai būdingas ypač stiprus motyvas pasistengti redukuoti visus etinius sumetimus į vieną tipą). Esama kai kurių pamokančių tokios redukcijos pavyzdžių Rosso darbe, kurio *prima facie* pareigų terminologiją jau minėjau. Jis išvardina keletą to, ką laiko bendraisiais įsipareigojimais arba, kaip jis vadina, pareigų (duties) tipų.[4] Pirmajam tipui priskiriama tai, ką visi vadina įsipareigojimu: pažadų laikymasis ir, visai natūraliai išplėtus, --tiesos sakymas. Antrai klasei priskiriamos „dėkingumo pareigos“: daryk gerą tiems, kurie tau pasitarnavo. Bet iš tikrųjų ne visai aišku, kad tai yra *pareigos*, nebent geradarys (kaip galėtume numanyti girdėdami žodį „pasitarnavo“) įgijo teisę laukti atlygio; tokiu atveju pareiga išplauks iš tam tikro numanomo pažado ir tada šis įsipareigojimas priklausys pirmajam tipui. Geri darbai, kurių neprašiau, iš tikrųjų gali būti despotiški, bet neturėčiau to despotizmo primti kaip įpareigojimo.[5]

Tai, ką Rossas bando sukišti į įsipareigojimo formą, yra neabejotinai skirtinga etinė idėja: norėti už gerą atlyginti geru yra gero būdo ženklas. Šis apibūdinimas nėra tas pat kaip pasirengimas daryti tai, ką morališkai esi įpareigotas daryti. Dar viena skirtinga etinė idėja yra paslėpta Rosso trečiojoje klasėje, kurią jis vadina „teisingumo pareigos“. Šią jis apibūdina labai keistai:

> „[šios pareigos] remiasi faktu arba galimybe, kad malonumai arba laimė, arba priemonės jiems pasiekti būtų paskirstyti ne pagal suinteresuotų asmenų nuopelnus; tokiu atveju iškyla pareiga suardyti tokį paskirstymą arba užkirsti jam kelią.“

Iš tikrųjų esama tokių dalykų kaip teisingumo pareigos ar įsipareigojimai, bet šis maišto prieš kapitalistinę (ar bet kurią kitą, jei jau taip) ekonomiką kurstymas vargiai gali būti laikomas teisingu jų išaiškinimu. Teisingumo reikalavimai visų pirma liečia tai, *kas turi įvykti*. Ryšys, kuriuo konkretus teisingumo reikalavimas susijęs su tuo, ką konkretus asmuo turi pagrindo daryti ar konkrečiau – yra įsipareigojęs daryti, reiškia klausimą, kaip tam reikalavimui žmogus pasirengęs. Politikoje klau-

simas, kiek aktualus asmeninis veiksmas skiriasi nuo geidžiamo – *utopijos matas*, galėtume sakyti, – savaime yra vienas pirmųjų klausimų, kaip ir vienas pirmųjų etinių klausimų.

Mėginti viską paversti į(si)pareigojimais – moralės klaida. Bet šios klaidos šaknys siekia giliau. Čia turime prisiminti, kad tai, kas *paprastai* vadinama į(si)pareigojimais, nebūtinai turi nugalėti konflikto su kitais moraliniais sumetimais atveju. Įsivaizduokite, kad turite kasdienių įsipareigojimų – pavyzdžiui, aplankyti draugą (vadovėlinis pavyzdys), kadangi jam pasižadėjote. Ir tuo pat metu, toje pačioje vietoje jums pasiūloma unikali galimybė paremti kokį nors svarbų reikalą. (Kad pavyzdys būtų realistiškas, turėtumėte šį įsivaizdavimą praturtinti detalėmis, o kaip dažnai atsitinka moralės filosofijoje, įsivaizduojamą atvejį detalizavus, pavyzdys gali pradėti bliūkšti. Iškils klausimai apie jūsų draugo požiūrį į tą reikalą, taip pat į tai, kad būtent jūs tą reikalą palaikote. Jeigu jam ar jai priimtini abu, ar bent antrasis, ir jei jis ar ji atleistų jus nuo duoto pažado, jei galėtumėte susisiekti, tai tik pats griežčiausias moralistas šią situaciją palaikytų problemiška. O jeigu draugas ar draugė neatleistų jūsų nuo pažado, galėtumėte stebėtis, koks gi jis ar ji draugas... Bet kiekvienam skaitančiam šį pasiūlymą neturėtų būti sunku įsivaizduoti konkretų įtikinantį pavyzdį). Jūs galite pagrįstai nuspręsti, kad turėtumėte paremti tą reikalą[6]. Tačiau įsipareigojimams būdingas moralinis griežtumas, tai reiškia, kad jų nesilaikymas užtraukia kaltę. Moralės ekonomijos požiūriu vienintelis dalykas, kuris gali padėti to išvengti, – konkuruojantis veiksmas turi būti susijęs su svaresne pareiga. Moralė laikosi idėjos, kad tik įsipareigojimas gali nugalėti įsipareigojimą.[7]

Vis dėlto, kaip šis jūsų veiksmas galėjo būti įsipareigojimas, jei jis nekilo iš kokio nors bendresnio įsipareigojimo? Nebus lengva pasakyti, kas yra bendras įsipareigojimas. Jūs nesate besąlygiškai įsipareigoję nei pasiaukoti šiam reikalui, nei daryti viską, ką galbūt sugebate, dėl dalykų, kuriuos priimate. Taigi mums lieka tik šluba idėja, kad žmogus yra įsipareigojęs paremti kurį nors reikalą tada, kai aplinkybės jį paremti yra ypatingai palankios. Moralės sistemos spaudimas surasti bendrą pareigos, kuri galėtų paremti konkretų įsipareigojimą, formulę – tai galėtų būti vadinama *įpareigojimo iš išorės, įsipareigojimo iš vidaus* (*obligation-out, obligation-in*) principu – duoda aiškesnių rezultatų tais žinomais atvejais, kai kokį nors bendrą etinį sumetimą su konkrečia situacija susieja nelaimė ar kokia kita kritinė padėtis, kaip įsipareigojimas mėginti

padėti žmogui, kuriam iškilo pavojus. Nesu įsipareigojęs padėti kiekvienam, kuriam kas nors gresia, ar nuolat ieškoti, kam dar turėčiau pasistengti padėti pakliuvus į bėdą. Susidūrę[8] su žmogumi, kuriam iškilęs pavojus, daugelis jaučiasi įpareigoti pasistengti padėti (tačiau nesukeliant ypatingo pavojaus sau ir pan.: į galvą ateina įvairiausios suprantamos išlygos). Pastarojo tipo atveju, kitaip negu ankstesniuoju, pagrindžiantis įpareigojimas atrodo visiems žinomas. Manoma, kad tiesioginis reikalavimas man – „Atsitikus šiai bėdai, esu įsipareigojęs padėti" – kyla iš: „Kiekvienas yra įpareigotas padėti atsitikus bėdai". Jei pridursime, kad daugelis, gal net kiekviena moralinė paskata galėtų pranokti kokį nors konkretų situacinį įsipareigojimą, pamatysime, kad daugelis, o gal ir visos tokios paskatos yra susietos su bendrais įpareigojimais, net jei jos nėra tokios paprastos ir besąlygiškos kaip tos, kurias siūlo Rosso redukcionizmas.

Jei jau leidomės į bendresnių įpareigojimų paieškas, galime neišvengti rūpesčių – ne vien filosofinių, bet ir sąžinės rūpesčių – neaišku, ar berasime morališkai neutralių veiksmų. Aš jau minėjau vieną galimų moralinių išvadų, kad žmogus *gali* nuspręsti pasielgti vienaip, o ne kitaip. Tai reiškia, kad nieko kito nesu įpareigotas daryti. Bet jeigu, kaip skatina šie samprotavimai, siekdami moralinių tikslų sutikome priimti bendrus ir neapibrėžtus įpareigojimus, jie tikrai pasirūpins, kad neliktume be darbo, ir tada sumanymas įgis atramą po kojomis (nesakau, kad taip turėtų būti): galėčiau užsiimti kuo nors prasmingesniu, nei daryti kažką, ko nesu įpareigotas daryti, o jeigu aš galėčiau, tai ir privalau: aš esu įpareigotas negaišti laiko darydamas dalykus, kurių nesu įpareigotas daryti. Šiame etape, žinoma, tik įpareigojimas gali nusverti įpareigojimą, ir siekdamas padaryti tai, ką norėjau padaryti, turėsiu pasitelkti vieną iš tų apgavikiškų dalykų – pareigą sau pačiam. Jei įpareigojimui leisime formuoti etinę mintį, jis ras ne vieną būdą, kaip užvaldyti visą gyvenimą.

Kad suprastume tą bauginančią struktūrą, kurią moralė sukūrė iš įsipareigojimo idėjos, turime išsiaiškinti, kas gi yra įsipareigojimai, kai į juos žvelgiame deramai – paprasčiausiai kaip į dar vieną etinę paskatą. Toks išsiaiškinimas padės mums atsitolinti nuo tos moralei ypatingos sąvokos – moralinio įsipareigojimo, o galiausiai – parodys kelią iš moralės apskritai.

Pirma, mums reikia suprasti *svarbą*. Pakankamai akivaizdu, kad skirtingiems žmonėms svarbūs skirtingi dalykai (tai nebūtinai reiškia, kad tie dalykai svarbūs žmonių interesų atžvilgiu). Šiame pasakyme vartojamą santykinę svarbos sąvoką galėtume taip pat išreikšti sakydami, kad kažkas *laiko* tam tikrą dalyką svarbiu. Be šio grynai santykinio supratimo esama ir kitokio – idėjos, kad kažkas yra tiesiog svarbus (kiti galėtų sakyti *uberhaupt,* svarbus arba svarbus, ir *baigta*). Toli gražu neaišku, ką gi reiškia būti „tiesiog svarbiam“. Tai nereiškia, kad kalbama apie svarbą visatai: šia prasme nėra nieko svarbaus. Tai taip pat nereiškia, kad turimas omenyje kažkas, ką dauguma žmonių laiko svarbiu; nereiškia nė to, ką žmonės privalo laikyti svarbiu. Aš abejoju, ar iš viso gali būti koks nors vienareikšmis šios idėjos paaiškinimas; bet kurį jos aiškinimą būtinai įtakoja tai, ką aiškintojai laiko svarbiu.

Mūsų nagrinėjamų klausimų požiūriu ne bėda, kad šios sąvokos supratimas lieka toks miglotas. Man iš jo tereikia tik trijų dalykų. Pirma, kad esama tokios sąvokos. Antra, jei kas nors kam nors svarbu santykine prasme, tai nebūtinai reiškia, kad jis ar ji galvoja, jog tai tiesiog svarbu, svarbu ir baigta. Henriui gali būti ypatingai svarbu, kad jo pašto ženklų kolekciją užbaigtų tam tikras pašto ženklas, bet net Henris gali suprasti, kad tai nėra svarbu absoliučia prasme. Idealo požiūriu esmė yra ta, kad žmonės turėtų daugelį dalykų laikyti svarbiais, tiesiog svarbiais, o daugelį kitų – nesvarbiais, ir jie turėtų sugebėti nurodyti skirtumą tarp jų.

Trečia, svarbos, visų pirma tiesiog svarbos klausimas turi būti atskirtas nuo *pasverto prioriteto (deliberative priority)*. Koks nors sumetimas turės didelį pasvertą prioritetą, jei mūsų svarstymai priskirs jam didesnį santykinį svorį palyginti su kitomis paskatomis. (Čia glūdi dvi idėjos. Pirma, kad svarstant veikimo paskatas toks sumetimas nusveria daugumą kitų, o antra, kad apie jį svarstome. Esama tam tikrų priežasčių į antrąją idėją žiūrėti kaip į atskirą, apie vieną iš jų pakalbėsiu vėliau, bet apskritai paprasčiau jas nagrinėti kartu.)

Svarba turi tam tikrų ryšių su pasvertu prioritetu, bet jie nėra paprasti. Dėl kai kurių svarbių dalykų galime padaryti labai daug, bet taip pat yra daug tokių, kurių atžvilgiu konkretus asmuo negali padaryti nieko. Kaip sakyta, gali būti, kad visai ne to žmogaus reikalas ką nors dėl jų daryti: esama protingo darbo pasidalijimo. Ryšys tarp tavo svarstymų ir

to, kas tau svarbu, nėra paprastas. Ko nors laikymas svarbiu vienaip ar kitaip įtakoja tavo gyvenimą, taigi paveikia tavo svarstymus, tačiau svarstymo turinys nebūtinai turi tiesiogiai atspindėti šiuos poveikius.

Koks nors sumetimas gali turėti didelį pasvertą prioritetą konkretaus asmens, žmonių grupės arba kiekvieno požiūriu. Taip prioritetas tampa santykiniu žmonių atžvilgiu. Bet santykinumas neturi būti suprantamas kita – objekto – prasme, t.y. dalykai patys savaime neturi turėti moralinio ar apdairumo nulemto prioriteto. Tai būtų nesusipratimas. Galime pasakyti, kad moraliniai sumetimai turi neabejotiną prioritetą moraliniu požiūriu. Tai reikš, kad kažkas, priklausantis moralės sistemai, tiems sumetimams skiria aiškią pirmenybę. Bet tai neapibūdintų prioriteto pobūdžio. Svarbiausias pasverto prioriteto ypatumas tas, kad jis geba susieti skirtingo tipo paskatas.[9] Tas pat pasakytina ir apie svarbą. Tam tikra prasme galime išskirti svarbos rūšis, juk sakome, kad kai kurie dalykai yra morališkai svarbūs, kiti – estetiškai svarbūs ir pan. Bet galų gale vis tiek turėsime klausti – konkretesne ar bendresne prasme, – ar vienos rūšies svarba yra svarbesnė už kitą.

Priklausantieji moralės sistemai paprastai galvoja, kad moralė yra svarbi. Dar daugiau, moralė remiantis apibrėžimu susijusi su asmeniniu elgesiu, taigi panašu, kad jos svarba turi kažką bendro su svarstymu. Tačiau ką bendro, didžia dalimi priklauso nuo to, kaip žmogus supranta moralę ir moralės reikšmę. Utilitaristams svarbu, kad būtų gausinama gerovė. Ryšys su svarstymu yra paskesnis ir visiškai atviras klausimas. Nagrinėdami netiesioginį utilitarizmą matėme, koks atviras klausimas apie tai, kokie moraliniai sumetimai turėtų figūruoti utilitarinio veikėjo svarstymuose. Dar daugiau, taip pat atviras lieka klausimas, ar juose apskritai turėtų iškilti kokie nors moraliniai sumetimai. Kai kurios utilitarizmo atmainos teigia, kad geriausių rezultatų pasiektume, jei žmonės elgtųsi savanaudiškai ir nevartotų moralinių kategorijų. Kiti, mažiau pasikliaudami nematoma ranka, moraliniams sumetimams teikia tam tikrą pirmenybę, o kai kuriems iš jų, kaip matėme, būdinga labai sąžininga laikysena. Bet kiekvienam utilitaristui tai visada turėtų likti empirinis klausimas: ką duoda svarstymui gerovės svarbos pripažinimas? Tačiau šiuo požiūriu daugelis utilitaristų pirmiausia priklauso moralės sistemai, ir tik po to yra utilitaristai.

Kitas kraštutinumas, grynai kantiškas požiūris, moralės svarbą sieja su pačios moralinės motyvacijos svarba. Svarbu tai, kad moralines pa-

skatas žmonės laikytų pačiu didžiausiu pasvertu prioritetu. Su šiuo požiūriu nuolat ir teisingai kovojo Hegelis, sakęs, kad tokia pažiūra nepriskiria moralinei minčiai jokio turinio, be to, pasaulio tobulinimo klausimais ji yra veidmainiška. Moralinės motyvacijos turinį sudarė ne grynas polinkis, o mintis apie pareigą daryti tam tikrus dalykus; tokios minties poreikis reiškė, kad savaime individai nebūtų linkę tų dalykų daryti; ypatinga šios minties svarba rodė, kad kaip tik toks ir turėjo būti turinys.

Nė vienas tų požiūrių nėra teisingas ir joks paprastas kompromisas tarp šių dviejų kraštutinumų neduos geresnio sprendimo. Pats etinis gyvenimas yra svarbus, bet jis pajėgia suprasti, kad jis ne vienintelis svarbus, esama ir kitų svarbių dalykų. Jam būdingos motyvacijos, kurios faktiškai tarnauja tiems kitiems tikslams, tačiau iš etinio gyvenimo vidaus jos matomos kaip dalis to, kas suteikia gyvenimui vertę. Bet kuris adekvatus aiškinimas remiasi prielaida apie etinių paskatų svarbą ir iš to išplaukia keletas mūsų svarstymo bruožų. Visų pirma tai, kad kai kurios etinių paskatų rūšys užims svarbią vietą tarp pasvertų prioritetų. Etinės motyvacijos gali paveikti žmonių svarstymus ne tik taip. Jos taip pat gali, be kitų dalykų, įtakoti svarstymų stilių bei pagrindą.[10]

Įsipareigojimas yra ta etinių sumetimų rūšis, kuri tiesiogiai susieja svarbą su pasvertu prioritetu. Jis remiasi esminiu klausimu apie tai, kuo žmonės turėtų galėti pasikliauti. Žmonės turi kliautis, kiek įmanoma, kad nebus nužudyti ar naudojami kaip priemonės, kad turės tam tikrą savą erdvę, turės daiktų ir santykių su kitais žmonėmis, kuriuos galės laikyti savais. Įsipareigojimas taip pat tarnauja žmonių interesams, jei bent tam tikru mastu galime pasikliauti tuo, jog kiti mums nemeluos. Vienas, o galbūt net vienintelis kelias, kuriuo šių tikslų gali būti siekiama, yra vienoks ar kitoks etinis gyvenimas; ir, žinoma, jeigu yra prasmės kalbėti apie kokį nors etinį gyvenimą, tai tik apie tokį, kuris pasitarnauja šiems tikslams. *Vienas* būdas, kuriuo etinis gyvenimas jiems pasitarnauja – skatinti tam tikras motyvacijas; *viena* forma, kuria tai padaroma, – įdiegti nuostatą deramoms motyvacijoms teikti aukštą pasvertą prioritetą; rimčiausių dalykų atveju – iš esmės absoliutų prioritetą, kad tam tikri veikimo būdai būtų laikomi geriausiais, o kiti padaromi negalimais nuo pat pradžių. Siekiant, kad veiksmai taptų negalimais nuo pat pradžių, veiksmingiausia ir dažnai geriausia užtikrinti, kad net mintis apie juos nešautų į galvą. Vargu ar pasijustumėte gerai, jeigu svarstydami, kaip pasielgti su politiniais ar verslo varžovais, iš savo pašnekovo išgirstumėte: „Žinoma,

galėtume suorganizuoti, kad juos nužudytų, bet turėtume šios minties atsisakyti nuo pat pradžių." Ta mintis iš viso neturėjo ateiti jam į galvą, tada jos nereiktų ir atmetinėti. Moralei būdinga tendencija nepastebėti, kad kai kuriuos dalykus geriausiai galima išreikšti būtent taip – pasverta tyla (deliberative silence).

Jei sumetimams, siekiant patikimumo, priskiriamas pasvertas prioritetas, jie tampa įsipareigojimais; įsipareigojimus atitinka žmonių, kuriuos tie įsipareigojimai paliečia, teisės. Viena įsipareigojimų rūšis, susijusi su pamatiniais ir visuomenei svarbiais interesais, laikoma išskirtine. Tokie įsipareigojimai formuluojami neigiama forma, jie išreiškia tai, ko neturėtume daryti. Kita, pozityvi, įsipareigojimų rūšis yra skubos (immediacy) įsipareigojimai. Jų atveju pasvertas prioritetas kyla iš situacijos kritiškumo, kaip mūsų nagrinėtame žmogaus, pakliuvusio į bėdą, pavyzdyje. Situacijos kritiškumas bendrą etinį žmonių gyvybinių interesų pripažinimą sutelkia į pasvertą prioritetą; tai *mano* situacijos kritiškumas sukelia *mano* įsipareigojimą, kurio negaliu neišpildyti be kaltės jausmo. Iš tokios įsipareigojimų, susijusių su kritiškomis situacijomis, sampratos plaukia du dalykai. Pirma, mums pagaliau nebereikia sakyti, kad konkretus įsipareigojimas kyla iš kokio nors bendresnio įsipareigojimo. Esminis negatyvių įsipareigojimų ypatumas yra jų pačių bendrumas: jie teikia tvirtą ir nuolatinį pasvertų prioritetų modelį. O pozityvieji remiasi nuostata, kuri yra bendras rūpestis, ne visada išreikštas pasverto prioriteto kalba; įpareigojimu jį paverčia būtent situacijos kritiškumas. Mes neturime priimti principo „įpareigojimas iš išorės, įsipareigojimas iš vidaus".

Dar svarbiau tai, kad tokia šių įsipareigojimų samprata turi etinių pasekmių. Kai kurie moralistai sako, kad situacijos kritiškumą ar fizinį artumą laikydami relevantiškais faktoriais, parodome racionalumo arba vaizduotės stoką: esame iracionalūs, jei nesuprantame, kad badaujantys tolimų kraštų žmonės reiškia nemenkesnį reikalavimą mūsų atžvilgiu nei badaujantys mūsų kaimynai. Šie moralistai klysta, bent jau dėl to, kad bando savąjį iššūkį pagrįsti įsipareigojimų struktūra. Ši mintis, žinoma, nepanaikina paties iššūkio. Mums iš tiesų turėtų labiau rūpėti kitur gyvenančių žmonių kančios. Tačiau reikia tikslesnio įsipareigojimų supratimo, kad paaiškėtų, kaip turėtume mąstyti apie šį iššūkį. Turėtume ne atsisakyti skubos kategorijos, o pagalvoti, ką mes, šiuolaikinio pasaulio gyventojai, laikome skubos situacija ir kokį vaidmenį mūsų gyvenime vaidina tokie rūpesčiai, kurie mūsų požiūriu nėra įpareigojantys.

Iki šiol nagrinėjome įsipareigojimus, susijusius (negatyviai) su tuo, kas fundamentaliai svarbu, ir (pozityviai) tuo, kas svarbu ir nedelstina. Abi rūšys iš esmės remiasi viena idėja – kad kiekvienas asmuo turi gyventi. Žmonėms reikia pagalbos, bet jei jie nėra labai jauni arba labai seni, arba labai neįgalūs, jos prisireikia ne nuolatos. Nuolatos jiems reikia būti nežudomiems, fiziškai nepuolamiems, neprievartaujamiems. Kontraktyvizmo stiprybė ir yra ta, kad jis suprato, jog iš šių pamatinių interesų plaukia pozityvūs ir negatyvūs įsipareigojimai.[11]

Dažniausiai įsipareigojimas siejamas su pažadu ir ši įsipareigojimo kategorijos vartosena skiriasi nuo įsipareigojimų pozityvia bei negatyvia prasme, kadangi tai, ką pažadu įsipareigojau atlikti, savaime gali būti visiškai nesvarbu. Bet kaip tik dėl to pastarojo tipo įsipareigojimai iliustruoja tą patį ryšį tarp įsipareigojimo ir patikimumo. Žadėjimo instituto funkcija – pasiūlyti formulę, garantuojančią didelį pasvertą prioritetą tam, kas kitaip jo neįgytų, ir taip užtikrintų „nešiojamą" patikimumą (portable reliability). Štai kodėl keistai skambėtų, jei kas nors pažadėtų jūsų nenužudyti – jei to žmogaus akyse nežudymas neturi didelio pasverto prioriteto nuo pat pradžių, kaip galėtumėte patikėti, kad jo pažadas tokį garantuos? Tiesa, ypatingais atvejais išsiskiria atsakymai į šį klausimą ir atsižvelgdami į tai, kokie jie galėtų būti, suprasime, kaip sistema veikia.

Įsipareigojimo funkcija – užtikrinti patikimumą, taigi tokį pasaulį, kuriame žmonės gali pagrįstai tikėtis, kad kiti elgsis vienaip, o ne kitaip. Įsipareigojimas – tik vienas iš etinių būdų to pasiekti. Jis kuria lūkestį *kad* (expectation *that*), pasiremdamas lūkesčiu *ko* (expectation *of*). Tokio pobūdžio įsipareigojimai labai dažnai užtikrina didžiausią pasvertą prioritetą ir laikomi svarbiais, pažadų atveju – dėl to, kad pažadėta, o ne dėl to, kas žadėta. Tačiau taip pat nesunku pastebėti, kad jie ne visada užtikrina tą aukščiausią prioritetą, net ir etiškai nusiteikusių veikėjų atveju. Tam tikrą tikslą laikydamas ypatingai svarbiu ir galvodamas, kad koks nors konkretus veiksmas yra būtinai su juo susijęs, veikėjas gali pagrįstai nuspręsti, kad tokiomis aplinkybėmis (kaip jau anksčiau pastebėjome) gali sulaužyti įsipareigojimą, ir jo išvada iš tikrųjų gali būti priimtina[12] ta prasme, kad etinių sumetimų požiūriu jis sugebėtų paaiškinti savąjį sprendimą. Tačiau nėra jokio reikalo, kad tas naujasis veiksmas būtų vadinamas kitu, privalomesniu įsipareigojimu. Įsipareigojimas yra atskira sumetimų rūšis, iš esmės susijusi su svarba ir skubumu. Aptariamuoju atveju tiesiog esama dar kito sumetimo, pakan-

kamai svarbaus, kad nusvertų su šio pobūdžio[13] aplinkybėmis sietą įsipareigojimą, ir žymiai padoriau pasielgsime tiesiog taip ir pasakę. Turėtume paneigti ir kitą moralės maksimą – kad tik įsipareigojimas gali nusverti įsipareigojimą.

Kai svarstymo išvadoje kalbama apie sumetimą, kuris turi didžiausią pasvertą prioritetą ir yra svarbiausias (bent pačiam veikėjui), ji gali įgyti specialią formą ir tapti ne šiaip teiginiu, kad turėčiau atlikti tam tikrą veiksmą, bet teiginiu, nurodančiu, kad *privalau* ir kad negaliu daryti nieko kito. Tokį sprendimą galėtume vadinti praktinio būtinumo išvada. Suprantama, kartais praktinėje išvadoje pavartotas „privalau" yra grynai santykinis ir reiškia vien tai, kad tam tikras veiksmas reikalingas siekiant konkretaus tikslo, o ne tai, kad čia kalbama apie kokią nors „privalomybę". „Privalau eiti dabar" puikiausiai gali būti užbaigtas „... jei noriu spėti į kiną" ir šis pasakymas tikrai nereikš, kad privalau vaikščioti į kinus – aš tiesiog einu į kiną. Mums rūpi ne toks „privalau", o besąlyginis „privalau" – toks, kuris *apima visus atvejus.*

Tikrai įdomu, kuo išvada apie tai, ką privalome daryti ar ko mes negalime daryti, skiriasi nuo išvados, kalbančios tik apie tai, ką daryti turime daugiausiai priežasčių, ypač įdomu, kodėl pirmoji gali būti laikoma svaresne. (Jei išvada, pasisakanti už tam tikrą veiksmą, reiškia ne tai, kad turime daugiausia priežasčių imtis būtent šio veiksmo, tai ką kita reiškia jos svarumas?) Čia nesiimsiu nagrinėti šio klausimo.[14] Tiesioginė sąsaja su praktiniu būtinumu nėra vien etinių dalykų ypatumas. Kas nors gali padaryti išvadą, kad jis ar ji besąlygiškai privalo padaryti tam tikrą dalyką dėl apdairumo, savisaugos, estetinių ar meninių interesų ar pagaliau grynai dėl savęs įtvirtinimo intereso. Kai kuriais iš šių atvejų (pavyzdžiui, pamatinės savigynos atveju) pats etinis požiūris gali paremti išvadą. Kitais atvejais jis nepritars išvadai. Svarbiausia, kad išvada abiem atvejais išlieka išvada apie praktinį būtinumą – ar ji remiasi etiniais sumetimais, ar ne.

Praktinis būtinumas ir atitinkamo svorio išvadų patirtis yra vienas iš elementų, formavusių moralinio įsipareigojimo idėją (tai leidžia geriau suprasti daugelio žmonių patirtą jausmą, kad moralinis įsipareigojimas yra ir išskirtinis, ir kartu labai pažįstamas). Vis dėlto net ir tada, kai praktinis būtinumas išvedamas pasiremiant etinėmis priežastimis, nebūtinai susiduriame su įsipareigojimu. Veiksmai, kurių veikėjas „privalo"

imtis, nebūtinai turi būti susiję su kitų lūkesčiais arba kalte nesėkmės atveju. Anksčiau minėti etiškai iškilūs arba net herojiški veiksmai, pranokstantys įsipareigojimus, nėra privalomi ir paprastai niekas neturėtų nei reikalauti, kad juos atliktume, nei kaltinti, kad jų neatlikome. Tačiau tokio veiksmo subjektas gali jausti, kad privalo taip pasielgti, kad neturi kito pasirinkimo, nors tuo pat metu pripažįsta, jog nekeltų tokio reikalavimo kitiems. Jam gali atrodyti, kad toks reikalavimas privalomas jam, bet ne kitiems, kadangi jis esąs kitoks, skirtingas nuo kitų; bet paprastai paaiškėja, kad tas skirtingumas ir yra ne kas kita kaip būtent toks nusistatymas – jam esą privalu. Jausmai, kuriuos jis jaučia, ir tie, kuriuos jis galvoja jausiąs, jei neatliks to veiksmo, iš tiesų gali būti labai panašūs į tuos, kuriuos siejame su įsipareigojimais (dar panašesni negu numato moralė[15]).

Aš jau minėjau kategorinę Kanto moralės sampratą. Tvirtindamas, kad pamatinis moralės principas yra kategorinis imperatyvas, Kantas nesidomėjo grynai logine formų, būdingų imperatyvams tiesiogine to žodžio prasme, perskyra. Jam rūpėjo suprasti besąlygišką ir visaapimantį *aš privalau*, tačiau jis šį besąlygišką praktinį būtinumą įsivaizdavo kaip išskirtinį moralės bruožą. Pasak Kanto, *aš privalau* besąlygiškas ta prasme, kad jis visiškai nepriklauso nuo troškimo: veiksmas, kuris mums pateikiamas su tokio būtinumo ženklu, yra tas, kurį turime pagrindo atlikti, *kad ir kokie būtų mūsų norai*, ir tik moralinės priežastys gali šitaip pranokti troškimus. Praktinis būtinumas, kaip jis buvo pristatytas anksčiau, nereikalauja tokios griežtos nepriklausomybės nuo troškimo. Aš atskyriau besąlyginį „privalau" nuo sąlyginio, besiremiančio troškimu, kuris *veikėjui tiesiog atsitiktinai būdingas*; tačiau praktinio būtinumo išvada pati galėtų būti troškimo išraiška tuo atveju, jei troškimas pasirodytų ne vien atsitiktinai būdingas, bet esminis veikėjui, toks, kuris turėtų būti patenkintas. Skirtumas tarp šios praktinio būtinumo sampratos ir Kanto koncepcijos, žinoma, nėra grynai apibrėžimo ar loginės analizės klausimas. Kanto praktinio būtinumo idėja iš esmės susijusi su ta labiausiai įprasta įsipareigojimo sąvoka, tačiau interpretuoja ją ypatingai radikaliai ir tada išeina, kad vienintelės būtinos praktinės išvados yra tos, kurios laisvos nuo bet kokios troškimų įtakos. Tokios radikaliai besąlygiškos praktinės išvados būtų įmanomos, tik jei priimtume Kanto racionalaus subjekto, kaip laisvo nuo bet kokio kauzalumo, sampratą bei jo prielaidą, kad esama veiksmų, kuriuos pagrindžia ne kokie nors atsi-

tiktiniai mūsų ypatumai (kaip, pavyzdžiui, troškimai), o vien tik mūsų buvimas racionaliais veikėjais.[16]

Kantas taip pat apibūdina praktinio būtinumo, kurį jis laiko išskirtinai moralės ypatumu, išvadą kaip moralės dėsnio pripažinimą ir kalbėdamas apie tai psichologiniu požiūriu nurodo specialų jausmą ar sentimentą – „pagarbos dėsniui" jausmą. Šiuolaikiniai moralistai vengia vartoti tokius žodžius, bet tai jiems netrukdo atpažinti tai, ką aprašė Kantas (kai kurie iš jų vis dar linkę pasiremti moralės dėsnio samprata, o kiti, nenorintys to daryti, naudoja sąvokas, kuriose glūdi ta pati dėsnio ar įstatymo idėja). Kantas negalvojo, kad būtent moralinio būtinumo prievartinis pobūdis, suprantamas kaip jausmas, pagrindžia mūsų moralinį veikimą. Jis turi ne daugiau racionalios galios negu bet koks kitas jausmas ar kita psichologinė pajėga. Moralinį veiksmą Kantas grindė ne to jausmo pobūdžiu, o tuo, ką šis jausmas išreiškia – tiesą, kad moralės visuotinumas yra paties praktinio proto reikalavimas.

Ši tiesa, kaip matėme 4 skyriuje, anot Kanto, reiškė, kad moralė turi objektyvų pagrindą, ir, jo manymu, moralinio reikalavimo patirtis kaip tik atstovauja objektyvųjį pagrindą. Tačiau turime pasakyti, kad tas patyrimas taip pat ir iškreipia jo vaizdą. Patyrimas sudaro įspūdį, kad *susidūrei* su kažkuo – dėsniu, kuris yra gyvenamo pasaulio dalis.[17] Tačiau moralės dėsnio galia, pasak Kanto, gali glūdėti tik pačiame subjekte, ji neglūdi ir neįmanoma, kad glūdėtų kur nors anapus manęs. Jo galia slypi objektyviame moralės pagrinde ir joks patyrimas negali tinkamai atstovauti tokiam objektyvumui. Objektyvumas kyla iš to, kad praktinio proto reikalavimai bus patenkinti tik gyvenant taip, kad moralinės paskatos vaidintų pamatinį ir ypatingą vaidmenį; o tą vaidmenį jos atlieka tik jei, skirtingai nei kitos motyvacijos, iškyla prieš mūsų akis kaip objektyvūs reikalavimai. Bet ką reiškia kokiam nors sumetimui pateikti save kaip objektyvų reikalavimą? Tai negali reikšti tokio pateikimo, kuriame būtų pasiremiama tuo pačiu argumentu. Tai turi įgyti kokią nors kitą psichologinę formą, o tai reiškia, kad forma bus klaidinanti.

Tačiau, remiantis Kanto prielaidomis, bent galima suprasti, kaip ir kodėl toks patyrimas pasmerktas būti klaidinančiu, o tai savo ruožtu padeda refleksijai matyti jį kaip patvarų. Jei Kantas teisus, galima suprasti, kas yra „pagarbos dėsniui jausmas" ir vis dėlto nesiliauti gerbus jį arba moralės dėsnį. Šiam patvarumui padeda dar viena mintis – supratimas, kad tam tikra prasme patyrimas teisingai pateikia dėsnį kaip esantį

anapus manęs: dėsnis glūdi lygiai taip pat visuose žmonėse. Moralės dėsnis yra spekuliatyvios moralinių veikėjų respublikos įstatymas. Tai spekuliatyvi respublika, bet jie yra realūs veikėjai ir, kadangi įstatymas yra jų pačių, kiekvieno racionaliai įvestas sau, jis tampa realiu įstatymu.

Jei tik liaujamės tikėję kantiškuoju pagrindu ar kažkuo panašiu į jį, mes visiškai nebegalime taip pat žiūrėti į šį patyrimą. Tai praktinio būtinumo išvada, nei daugiau, nei mažiau, ir atrodo, tarsi ji kyla „iš išorybės“, taip kaip praktinio būtinumo išvados visados atrodo kylančios iš anapus mūsų. Kadangi kalbama apie etinius sumetimus, veikėjo išvados nebus, kaip įprasta, pavieniai ar neparemti teiginiai, kadangi jos yra etinio gyvenimo dalis, t.y. pakankami reikšmingu mastu bendros visiems. Šiuo aspektu pati moralės sistema, pabrėždama „grynai moralinius“ ir asmeninius kaltės bei savigraužos jausmus, iš tikrųjų paslepia tą prasmę, kuria etinis gyvenimas yra išoriškas individo atžvilgiu.

Jeigu, žinodami, ką reiškia įsipareigojimo pripažinimas, vis dėlto laikome jį pagrindiniu etinio gyvenimo elementu, mes etinį gyvenimą kuriame ant iliuzijos pamatų. Net paties Kanto požiūriu, šis patyrimas yra klaidinanti išraiška (misreperesentation), nors tuo pat metu būtinas ir priimtinas, neišvengiamas objektyvumo perkėlimo iš transcendentinio į psichologinį lygmenį padarinys. Tačiau jei šis patyrimas ypatingas tik psichologiniu aspektu, tai jis yra blogiau nei klaida: nėra nieko (ar nieko specialaus), ką jis turėtų išreikšti.

Be viso kito, Kanto teorija paaiškina, kaip moralės dėsnis gali būti taikomas visiems žmonėms, net tiems, kurie bando gyventi anapus jo. Kiekvienam, nepriimančiam jo teorijos, bet vis dėlto palaikančiam moralės sistemą, tenka paaiškinti, kaip moralinis įsipareigojimas susaisto tuos, kurie jį atmeta, kaip apskritai įmanomas moralės *dėsnis*.[18] Dėsnio taikymas konkrečiam asmeniui reiškia daugiau negu semantinį santykį, t.y. ne vien tai, kad asmuo įeina į dėsnyje minimą klasę. Valstybės įstatymas tinka asmeniui dėl to, kad asmuo priklauso valstybei, kuri gali panaudoti galią. Dievo įstatymas tiko dėl to, kad Dievas jį taikė. Kanto moralės įstatymas tiko dėl to, kad kaip racionali būtybė kiekvienas turėjo pagrindo jį taikyti sau. Ir tik dėl to, jog mes patys jį taikysime, moralės įstatymas tiks dabar.

Kartais, sakydami, kad kas nors privalėjo pasielgti kaip derėjo ar buvo pageidautina, pasakome, kad taip pasielgti būtų buvę *pagrįsta* –

pavyzdžiui, jis buvo pasižadėjęs arba, tarkime, jo veiksmas pažeidė kieno nors teises. Galime taip pasakyti, tačiau neatrodo, kad tai būtų kaip nors tvirtai susieta su idėja, kad *jis turėjo pagrindo* pasielgti taip, kaip nepasielgė. Gal jis iš viso neturėjo jokio pagrindo. Neatlikdamas pareigos jis pasielgė blogai, bet nebūtinai iracionaliai ar nepagrįstai. Negalime būti tikri, kad jis turėjo pagrindo elgtis gerai, tuo tarpu mes turėjome įvairių priežasčių norėti, kad jis elgtųsi gerai. Kaip mes jį traktuojame? Faktiškai mes pripažįstame (įstatyme – labai grubiai, neformalioje praktikoje – grakščiau), kad yra daug būdų, kaip žmonės neišpildo mūsų lūkesčių ir nebūna tokie, kokius mes juos norėtume matyti etine prasme. Vienas kraštutinumas – bendras nesugebėjimas svarstyti. Kitas kraštutinumas – nuoširdus ir mąstantis kitokių pažiūrų žmogus. Tačiau, antra vertus, yra žmonių su įvairiomis silpnybėmis, ydomis, yra žmonių piktų, savanaudiškų, grubių, nejautrių, nuolaidžiaujančių savo norams, tingių, godžių. Visi šie žmonės taip pat gali būti mūsų etinio pasaulio dalis. Niekada nebuvo tokio etinio pasaulio, kuriame nebūtų ydų (nors jų klasifikacija visada bus konkrečios kultūros klausimas), ir kiekviename individualiame gyvenime pasitaiko kuri nors iš jų. Atitinkamai esama ir įvairių negatyvių reakcijų į jas – nuo neapykantos ir pasibaisėjimo pačiais kraštutiniais atvejais iki pykčio, apgailestavimo, pataisymo, priekaištavimo. Jei mūsų neriboja formalios valstybės įstatymo aplinkybės, reakcija priklauso nuo dar vieno aspekto: ne kiekvienas gali ar turėtų palaikyti kiekvieną kaltinimą. Kad to nesuprantame, – dar viena šios fikcijos – moralės dėsnio – pasekmė. Tarsi kiekvienas tos spekuliatyvios respublikos pilietis turėtų įgaliojimus areštuoti kitą.

Nukrypimų, kurie kasdieniame gyvenime iššaukia kaltinimus ar priekaištus, gana daug. Tai įvairūs įsipareigojimų pažeidimai, bet ne visi: dalis pačių baisiausių darbų reiškia pamatinių žmogaus teisių pažeidimus. Antra vertus, priekaištų susilaukia ne tik neįvykdyti įsipareigojimai, ypač auklėjant vaikus, bet ir veiksmai, kurie paprasčiausiai rodo netobulą charakterį. Tačiau kaltinimas savo konkrečiu, praktiniu pobūdžiu technine prasme visada panašus į moralinį įsipareigojimą. Jo negatyvi reakcija tiesiogiai nukreipta į veiksmą ar neveikimą, tai yra kaltinimo objektas. Dar daugiau, nors tikrovėje pasitaiko neišvengiamų anomalijų, pagal sumanymą kaltinimas turėtų būti taikomas tik tada, kai nepageidaujamas veiksmas yra tyčinio veikimo konkrečiomis aplinkybėmis rezultatas.

Atrodo, kad šis institutas, o ne kitos etiškai negatyvios ar priešiškos reakcijos į žmonių darbus (svarbu prisiminti, kiek daug tokių esama), turi kažkokį ypatingą ryšį su įsivaizdavimu, kad veikėjas turėjo pagrindo veikti kitaip. Kaip jau sakiau, dažnai tai netiesa.[19] Kaltinimo instituciją geriausiai laikyti išradimu, kuriuo remdamiesi veikėją įsivaizduojame kaip žmogų, kuriam tam tikri etiniai sumetimai yra svarbūs. Kaltinime vartojama išraiška „privalėjo pasielgti" gali būti suprantama kaip išplėtimas to „privalėjai pasielgti", kurį galėtume patarti žmogui, siekiančiam tų pačių tikslų, kaip ir mes. Šis išradimas atlieka įvairias funkcijas. Viena yra tokia: žvelgdami į žmogų taip, tarsi jam etiniai sumetimai būtų svarbūs, galime padėti jam tapti tokiu žmogumi.

Ši priemonė ypač svarbi, kai norime rasti tarpinę padėtį tarp dviejų galimybių žmonių santykiuose. Viena jų – bendros svarstymo praktikos galimybė, kai žmonėms būdingos pakankamai vienodos nuostatos ir jie stengiasi padėti vienas kitam rasti praktinius sprendimus. Kita – kai viena grupė naudoja jėgą arba grasina suvaržyti kitą grupę. Geriausiu atveju kaltinimo sistemos išradimas pasitarnauja naujokų telkimo į svarstančiųjų bendruomenę procesui, o šis padeda nutiesti tiltą tarp dviejų minėtų galimybių. Blogiausiu atveju, ši priemonė gali padaryti daug blogų dalykų, pavyzdžiui, prisidėti prie to, kad žmonės savo baimę ir apmaudą – dažnai visiškai tinkamus jausmus – suprastų kaip Įstatymo balsą.

Svarstančiųjų bendruomenės išradimas – vienas pozityvių moralės sistemos pasiekimų. Kaip ir kiti tokio pobūdžio išradimai, jis kelia rimtą klausimą, ar jo veikimo nesutrikdys aiškus supratimas, kaip ši priemonė veikia. Tai dalis platesnio klausimo – ką reikia ir ką galima pakeisti atsižvelgiant į reflektyvų ir nemitinį mūsų etinių praktikų supratimą. Aišku, kad kaltinimo praktikos, kaip ir apskritai negatyvių etinių reakcijų į kitus žmones stilius, keisis. Mano nuomone, moralės sistema nebegali veiksmingai prie to prisidėti. Visų pirma dėl to, kad palietus veiksmo savanoriškumo klausimą moralė patiria pernelyg daug sunkumų.

Kaltinimo institucija dirba sėkmingai tol, kol ji nesistengia atlikti visko, ko iš jos tikisi moralės sistema. Klausdami, ar koks nors žmogus elgėsi pagal savo valią – savanoriškai, – mes klausiame maždaug tokių dalykų: ar jis iš tikrųjų pasielgė, ar jis žinojo ką darąs ir ar jis numatė vieną ar kitą to, kas atsitiko, aspektą. Ši praktika atsižvelgia į veikėją bei jo charakterį ir nekelia klausimo apie jo laisvę pasirinkti kokį nors kitokį charakterį. Dažniausiai kaltinimo sistema dėmesį sutelkia į konkretaus

veiksmo aplinkybes ir tai įmanoma tik dėl to, kad ji veikia ne viena. Ją papildo kitos skatinimo ir suvaržymo, pritarimo ir atmetimo praktikos, veikiančios mūsų troškimus ir charakterį, formuojančios juos pagal etinio gyvenimo reikalavimus bei galimybes.

Moralė neigia šiuos papildomus veiksnius ir mato vien tą kryptingą konkretų vertinimą. Jai būdinga stipri tendencija reikalauti totalinio savanoriškumo, tokio, kuris persmelkia charakterį, psichologines bei socialines sąlygas ir kaltę bei atsakomybę sieja vien su paties veikėjo įnašu, nei daugiau, nei mažiau. Naivu tikėtis, kad šis reikalavimas galėtų būti patenkintas (priešingai švelnesniam savanoriškumo reikalavimui, kai veikėjo charakteris didžiąja dalimi laikomas duotybe). Tai praktiškai bene visiems žinomas faktas, taigi sunku tikėtis, kad sistema, neigianti jį iš principo, išgyventų ilgai. Bet kol moralė išlieka, pripažinti tą faktą išlieka pavojinga, kadangi pati sistema palieka mums vienintelę racionalaus kaltinimo alternatyvą – įtikinėjimo, kurio ji neskiria nuo tokių dalykų kaip jėga ir prievarta, formas.

Faktiškai beveik visas ko nors vertas žmogaus gyvenimas išsitenka tarp moralės teigiamų kraštutinumų. Ji kategoriškai pabrėžia priešpriešas – tarp jėgos ir proto, įtikinimo ir racionalaus tikrumo, gėdos ir kaltės, nemėgimo ir moralinio pasmerkimo, paprasčiausio atmetimo ir kaltinimo. Bruožą, kuris skatina moralę pabrėžti šias priešpriešas, galėtume vadinti jos *grynumu*. Moralės grynumas, jos primygtinis moralinės sąmonės atskyrimas nuo kitų emocinių reakcijų ar socialinių įtakų paslepia ne tik priemones, kurias ji taiko nesilaikantiems bendruomenės normų, bet ir tų priemonių privalumus. Nenuostabu, kad ji turi juos paslėpti, kadangi pamatyti privalumus kaip privalumus galima tik žvelgiant į sistemą iš šalies, tik taip galima nustatyti jos vertę, o moralės sistema yra uždara, taigi bandymus vertinti sistemą ne pagal pačios moralės vertybes ji turi laikyti nepadoriu nesusipratimu.

Pats moralės grynumas reiškia vertybę. Jis išreiškia Kanto suformuluotą besąlygiškiausią ir kartu vieną labiausiai įkvepiančių idealų: tikėjimą, kad žmogaus egzistencija iš esmės gali būti teisinga. Dauguma žmonių pranašumų ir geidžiamų savybių yra paskirstytos, jei ir ne neteisingai, tai bent ne teisingai, tad kai kuriems žmonėms sekasi labiau nei kitiems. Moralės idealas yra vertybė, moralinė vertybė, transcenduojanti sėkmę. Todėl ji turi glūdėti anapus bet kokio empirinio sąlygotumo. Ji ne tik turi būti grįsta pastangomis, o ne pasisekimu (kadangi pasiseki-

mas iš dalies priklauso nuo atsitiktinės sėkmės), bet tokiu pastangų lygiu, kurio jau nepaliečia kalba apie tai, kad pats sugebėjimas stengtis gali pasirodyti priklausantis nuo sėkmės. Be to, tai turi būti didžiausia vertybė. Nieko gero nebūtų, jei moralinė vertybė pasirodytų besanti vien paguodos prizas tiems, kam žemiška prasme nepasisekė būti laimingiems ar talentingiems, turintiems humoro jausmą ar mylimiems. Tai turi būti vertybė, svarbesnė už bet ką.

Tam tikrais požiūriais tai primena religinę koncepciją. Bet tuo pat metu tai nepanašu į jokią realią religiją, o ypač – į ortodoksišką krikščionybę. Krikščionybėje malonės doktrina reiškė, kad jokia moralinių pastangų buhalterija neveda į išganymą; išganymas esąs anapus nuopelnų, tad žmogaus pastangos, net jų moralinės pastangos, nėra Dievo meilės matas.[20] Dar daugiau, kai krikščionybė svarbiausiu rūpesčiu paskelbė išganymą, buvo manoma, kad tai reikš skirtumą, kurį kiekvienas atpažins kaip skirtumą, kaip *būtent* skirtumą. Tačiau požiūris, remiantis kuriuo gryna moralinė vertybė turi savo vertę, būdingas tik pačiai moralei. Ji gali tikėtis pranokti sėkmę tik atgręždama ją į save.

Nekyla abejonių, kad moralės idealai, priešingai vulgaraus marksizmo, matančio juose vien anapusiškumo ideologiją, požiūriui, suvaidino savo vaidmenį kuriant teisingesnį pasaulį bei telkiant pajėgas ir socialines galimybes, kad būtų apčiuopiamai kompensuota mažesnė kai kurių sėkmė. Tačiau vertybės, nepriklausančios nuo bet kokios sėkmės, idėja yra iliuzinė ir politiniai siekiai nebegali joje ieškoti tikrumo šaltinio. Kaip sakyta, negelbsti ir kitos moralės koncepcijos. Jos gali tik paremti požiūrį, kuris visada turi alkanų pasekėjų, kad praėjus šioms iliuzijoms, nebegali likti jokios nuoseklios socialinio teisingumo idėjos – vien efektyvumas, galia, vien nepataisoma sėkmė.

Moralėje įausta daug filosofinių klaidų. Ji klaidingai supranta įsipareigojimus ir nemato, kad tai tik viena etinių sumetimų rūšis. Ji klaidingai supranta praktinį būtinumą ir mano, kad šis būdingas tik įsipareigojimams. Ir pagaliau moralė verčia žmones galvoti, kad atmetus jos įpareigojimą, lieka vien polinkiai, atmetus jos absoliutų savanoriškumą, lieka tik prievarta, atmetus jos aukščiausią grynąjį teisingumą, nelieka jokio teisingumo. Jos filosofinės klaidos – tai tik abstrakčiausia klaidingos, tačiau giliai įsišaknytos ir vis dar įtakingos gyvenimo sampratos išraiška.

Post scriptum

Šioje knygoje man nuolat rūpėjo dvi pagrindinės įtampos. Filosofiniu požiūriu – įtampa tarp antikinės ir šiuolaikinės minties. Realaus gyvenimo požiūriu – įtampa tarp refleksijos ir praktikos. Aš sakiau, kad tam tikrais esminiais aspektais antikinio pasaulio filosofinė mintis buvo turtingesnė ir kėlė vaisingesnius klausimus negu didžioji šiuolaikinės filosofijos dalis. Antikos etikai taip pat būdingi savi ribotumai, pavyzdžiui, troškimas sumenkinti sėkmės vaidmenį gyvenime, tačiau, lyginant su šiuolaikine filosofija, jos visuma vis dėlto buvo mažiau paranojiška, mažiau linkusi konstruoti reduktyvias teorijas ir taip primesti racionalumą. Tačiau viltys, kurias galbūt puoselėjo kai kurie senovės filosofai, užgeso ir pasaulis, kuriam etinė mintis taikoma dabar, yra negrįžtamai pakitęs, – lyginant jį ne tik su antikiniu pasauliu, bet ir su bet kuriuo pasauliu, kuriame žmonės bandė gyventi naudodami savo etines kategorijas.

Didžiosios dalies šiuolaikinės filosofijos ištekliai nėra labai tinkami nūdieniam pasauliui. Bandžiau parodyti, jog taip yra dalinai dėl to, kad ji pernelyg smarkiai ir pernelyg nežiniomis įsipainiojusi į jį, iš čia ir nerefelektyvus rėmimasis administracinio racionalumo idėjomis. Kitais atvejais visų pirma kantiškosios moralės filosofijos formos kaip tik nepakankamai įsitraukusios į pasaulį, jos orientuotos į proto bendruomenės viziją, kuri yra pernelyg nutolusi, kaip pirmasis pastebėjo Hegelis, nuo socialinės bei istorinės tikrovės ir bet kokios konkretesnės etinio gyvenimo prasmės, tam tikrais aspektais – labiau nutolusi negu religija, kurios vieton ji stojo. Šios skirtingos moralės filosofijos versijos susijusios su tuo pačiu klaidingu supratimu apie refleksijos ir pasaulio santykį, klai-

dingu teorijos, kurią vystydamos jos bando išryškinti tarpusavio skirtumus, vaizdiniu.

Joks paradoksas, kad šiomis iš esmės naujomis sąlygomis labai senos filosofijos gali pasirodyti besančios naudingesnės negu naujesniosios. Istorinis pasakojimas galėtų atskleisti, kodėl taip yra. Tai būtų pasakojimas apie krikščionybės įsitvirtinimą bei pasitraukimą (tai padėtų suprasti, kodėl antikinis pasaulis yra arčiau mūsų, negu gali pasirodyti) ir Apšvietos nesėkmes (kurios pavertė to meto filosofijas visiškai nenaudingomis). Kai kurie, galbūt daugelis iš tų, kurie priėjo prie tokios išvados, – visų pirma Nietzsche, kiek jį domino toks aprašymas, – kalbėjo apie destruktyvų tos istorijos poveikį Apšvietos vertybėms; kiti, nesutikę su tokiais apibendrinimais, kaip daugelis Hegelio pasekėjų, šias vertybes interpretavo konservatyviai. Niekas mūsų neverčia manyti taip pat. Pagarba laisvei ir socialiniam teisingumui, priespaudos ir apgaulės institucijų kritika gali būti nė kiek ne lengvesni užsiėmimai negu jų būta praeityje, gal net sunkesni, tačiau neturėtume manyti, kad pritrūksime idėjų, suteikiančių pagrindą tiems dalykams. Neturėtume nuleisti rankų ir atiduoti tribūną abstrakčiai etinei teorijai, įsitikinusiai, kad vien tik ji gali užtikrinti reikiamą intelektualinę aplinką tokioms idėjoms.

Tai buvo knyga veikiau apie tai, kaip yra, o ne apie tai, kaip galėtų būti, ir mano išsakytos viltys kol kas yra tik viltys. Jos remiasi prielaida, kad dalis žmonių galvos optimistiškai. Apibendrintai jas galima būtų išreikšti kaip tikėjimą trimis dalykais: tiesa, nuoširdumu ir individualaus gyvenimo prasme. Baigdamas trumpai pasakysiu apie kiekvieną.

Aš tvirtinau, kad bent jau gamtos mokslams prieinama objektyvi tiesa. Tipiška tą neigiančiųjų klaida paprastai pasireiškia ne vietoje naudojama patogumo retorika. Pasak jų, žmogus, manantis, kad mokslas gali pranešti mums, koks iš tikrųjų yra pasaulis, tik prietaringai griebiasi už šiaudo, desperatiškai tikėdamas, jog mokslas – vienintelis išlikęs tvirtas atramos taškas. Bet lygiai taip pat galėtume sakyti, kad patogumo reikia ieškoti priešinga kryptimi: skepticizmas mokslo atžvilgiu patogus (kaip ir septynioliktame amžiuje) tiems, kurių pačių pretenzijos į žinojimą ir racionalią praktiką palyginus atrodo skurdžiai. Idėja, kad šiuolaikinis mokslas turi ką nors bendro su absoliučiu žinojimu, gali kelti nerimą, ir tada palengvėjimą galėtų teikti priešinga mokslo samprata, remiantis ku-

ria šis esąs tik dar vienas žmogiškas ritualas ar tiesiog darbas su kitokio pobūdžio tekstais.

Šie postringavimai apie tai, kas teikia komfortą arba kas jį naikina, gali būti pasukti bet kuria norima kryptimi ir nė vienas iš jų nėra nors kiek įdomus. Kur kas svarbesnis ir galbūt iš tikrųjų su patogumu bei optimizmu susijęs klausimas, kokiu mastu objektyvios tiesos sąvoka taikytina socialinio supratimo atžvilgiu. Kaip jau minėjau 8 skyriuje, skirtingai nuo gamtos mokslų, pastarajam reikia siekti ne absoliučios pasaulio koncepcijos, o reflektyvaus socialinio žinojimo (įskaitant istoriją), kuris galėtų pelnyti nešališką pritarimą ir padėti įgyvendinti mūsų viltį geriau suprasti save. Mums to tikrai prireiks, jei sieksime tokios visuomeninių institutų kritikos, kuri, paaiškindama kaip jos veikia ir visų pirma – kaip jos sukuria mūsų įsitikinimus, leistų suprasti jas etiniu požiūriu. Čia verta pakartoti tai, ką ne sykį vienaip ar kitaip sakiau aptarinėdamas pozityvios etinės teorijos klausimą: tokia teorija neturėtų įsivaizduoti galinti apsieiti be platesnio socialinio supratimo, taip pat neturėtų manyti galinti atsiriboti nuo tokio pobūdžio klausimų užimdama grynai moralistinę poziciją. Tokio supratimo jai reikės ieškant atsakymų į klausimus apie save pačią – klausimus, kurių ji galiausiai negalės išvengti: apie jos santykius su socialiniu gyvenimu, apie savo socialinius ar psichologinius ryšius su praktika, apie būdus, kuriais ji galėtų tikėtis savo įsivaizduojamą racionalų autoritetą paversti jėga.

Kitas mano tikėjimas – nuoširdumo viltis – iš esmės reiškia, kad etinė mintis turėtų atlaikyti refleksiją ir kad atitinkami institutai bei praktikos turėtų būti pajėgūs tapti skaidriais. Aš bandžiau pasakyti, kodėl etinė mintis negali atlikti visko, kas jai iš pirmo žvilgsnio priskiriama. Net jei etinė mintis turėtų pagrindą, t.y. remtųsi apibrėžta gerabūvio samprata, galėtume kalbėti tik apie *nuostatos priimti* tam tikrus etinius teiginius pagrįstumą, o ne apie tų teiginių teisingumo pagrindimą, nors tie, kurie su jais sutiktų, natūraliai manytų kitaip. Tačiau nepanašu, kad galėtume surasti tokį pagrindą.

Nors etinė mintis visada atrodys kažkiek kitaip, palyginti su tuo, kas ji iš tiesų yra, nors niekada ir niekur nesugebės akivaizdžiai parodyti, kad remiasi žmonių nuostatomis, kliūtys, su kuriomis susidurs refleksija, priklausys nuo etinės minties gyvavimo sąlygų. Vienas tokio sąlygojimo faktorius yra mastas, kuriuo etinė mintis dar gali kliautis tuo, ką pavadinau storosiomis etinėmis sąvokomis. Refleksija iš tiesų gali pašalinti sto-

rąsias sąvokas, pakeisti jas abstrakčiomis. Kiek pirmosios ištveria refleksijos kritiką, tiek bendrų, struktūrinių apmąstymų apie etinių teiginių teisingumą požiūriu praktika, vartojanti ištvėrusias storąsias sąvokas, yra stabilesnė už tą, kuri jų nevartoja. Sprendimai, suformuluoti vartojant tas sąvokas, gali būti teisingi tiesiogine prasme ir atitinkamai žmonės, vartojantys tas sąvokas, gerbs kiekvieną, pritariantį juose glūdintiems reikalavimams.

Tikiuosi, iš to, ką pasakiau, aišku, kad skaidrumo idealas ir svajonė apie etinę praktiką, kuri būtų pajėgi ištverti refleksiją, nereiškia absoliutaus aiškumo ar refleksijos, kuri atskleistų viską ir iškart, reikalavimo. Tokie reikalavimai remiasi klaidingu racionalumo – ir praktinio, ir politinio – supratimu. Turime atmesti bet kurį asmeninės praktinės minties modelį, remiantis kuriuo visi mano projektai, tikslai ir poreikiai būtų paverčiami (diskursyviai ir iškart) *nepriklausomai nuo mano valios* mano paskatomis. Aš turiu svarstyti *atsižvelgdamas* į tai, koks aš esu. Nuoširdumas reikalauja žiūrėti į save pasitikinčiai, o ne skatina paranojiškas ir pražūtingas pastangas atsisakyti savęs.

Pati filosofija negali atsakyti į klausimą, kaip nuoširdumas sau ar egzistuojančiai visuomenei gali būti suderintas su refleksija, savęs supratimu ir kritiškumu. Tai klausimas, į kurį turi būti atsakyta reflektyviu gyvenimu – procesu, asmeniniu ir socialiniu, kuris iš esmės nepajėgus suformuluoti atsakymo iš anksto, nebent labai neapibrėžtai. Atsakymas turi paaiškėti ar būti nustatytas kaip to proceso rezultatas. Filosofija čia gali suvaidinti tam tikrą vaidmenį, taip pat kaip ji padeda suformuluoti patį klausimą, bet ji negali atstoti paties gyvenimo proceso. Štai kodėl tik nesusipratimas leidžia klausti, kaip dažnai klausia etinių teorijų kūrėjai, – „kokias alternatyvas" žmogus gali pasiūlyti jų formuluotėms. Turima omenyje, kokias alternatyvias formuluotes žmogus gali pasiūlyti tam, kaip jie formuluoja atsakymą ar tam tikrą euristinę procedūrą, kuri atvestų prie atsakymo, o tokių tiesiog nesama. Galima rasti atsakymą į realų klausimą ir tai tikrai būtų alternatyva jų formuluotėms, tačiau toks nebūtų priimtas, kadangi jis būtų gautas ne filosofų reikalaujamu būdu, ne kaip filosofijos atsakymas. Manyti, kad atmesdami jų formuluotes liekame *be nieko*, – tai remtis keistu supratimu apie tai, kas turi reikšmę socialiniame ir asmeniniame gyvenime.

Paveikslui, kuriuo paremtos visos šios viltys, galiausiai reikia individų – su savais charakteriais ir savais gyvenimais (kaip sakiau 1 skyriuje,

tai nepririša mūsų prie graikų taip gerbto biografinio požiūrio, remiantis kuriuo etiškai pamatiniu laikomas visas natūralus žmogaus gyvenimas). Viena prasme, individo ir asmeninių nuostatų pirmumas yra būtina tiesa – būtina bent jau iki drastiškų technologinių permainų, tokių kaip klonavimas, smegenų ląstelių fondų kūrimas ir pan. Šia prasme net ir radikalūs struktūralistiniai visuomenės aprašymai, kad ir ką jie sakytų, pripažįsta egzistuojant individus, kurie susiformuoja tam tikras nuostatas, tikslus ir išreiškia juos veikdami. Jei struktūralistai teisūs, šias nuostatas labiausiai lemia socialiniai faktoriai, tokie kaip klasė, o jų turinys yra vieningesnis ir mažiau suprantamas pačiam individui negu tradiciškai buvo manoma, tačiau nė vienas iš šių apibūdinimų negali paneigti nuostatų egzistavimo ir jų kauzalinio vaidmens. Įvairios šiuolaikinės visuomenės interpretacijos skiriasi požiūriu į nuostatų turinį, jų suprantamumą, jų individualumą bei šių savybių ypatumus skirtingose visuomenėse.

Vis dėlto, jei turi būti galima specifiškai etinė mintis, o ne vien socialinis planavimas ar bendruomeniniai ritualai, tai būtinas gerokai mažiau formalistinis individualizmas, o turint omenyje mano išsakytas viltis, akivaizdu, kad tai turėtų būti kur kas turiningesnis individualizmas. Būtent tokį turėjau omenyje aiškindamas, pavyzdžiui, įsipareigojimą kaip vieną iš etinių paskatų, taip pat rašydamas apie kai kuriuos su praktiniu būtinumu susijusius klausimus. Trečias dalykas, kuriuo optimistiškai tikiu, – tai visada išliekanti galimybė gyventi prasmingą individualų gyvenimą, tokį, kuris neatmeta visuomenės, o vyksta pagal daugeliui žmonių būdingą pasaulio supratimą, tačiau savo neskaidrumu, netvarkingumu, taip pat kaip ir apgalvotais ketinimais, yra pakankamai nepanašus į kitus, kad būtų *kažkieno* gyvenimu. Filosofija, nors turi dar nemažai pasimokyti, kaip geriausia tai padaryti, gali padėti kurti tokią visuomenę, kurioje dauguma žmonių gyventų tokius gyvenimus. Kai kuriems žmonėms ji netgi gali padėti gyventi tokį gyvenimą, bet ne, kaip manė Sokratas, bet kuriam mąstančiam asmeniui ir ne visais atžvilgiais.

Pastabos

1. Sokrato klausimas

1. Platonas, *Valstybė*, 352d.

2. Plačiau apie Aristotelį žr. Sk. 3, pastaba 6.

3. Martha Nussbaum knygoje *The Fragility of Goodness* (New York: Cambridge University Press, 1985) nagrinėja šias ir su jomis susijusias antikinės literatūros ir filosofijos sąvokas. Apie moralės, kaip transcenduojančios sėkmę, idėją žr. sk. 10.

4. Kai kurie filosofai nepritarė tokiai interpretacijai galbūt kaip tik dėl įsitikinimo, jog šis „visaapimantis“ klausimas turi būti atsakytas atsižvelgiant tik į vienos rūšies aplinkybes. Toliau šiame skyriuje aš parodysiu, kad tokia prielaida yra klaidinga.

5. F. H. Bradley, „My Station and Its Duties“, knygoje *Ethical Studies*, 2nd ed. (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1951), pirmą kartą publikuota 1876.

6. Šią mintį pasiūlė Alasdair'as MacIntyre'as knygoje *After Virtue* (Notre Damme: University of Notre Damme Press, 1981) ir Michaelis Sandelas, *Liberalism and the Limits of Justice* (New York: Cambridge University Press, 1982). Sandelas, pabrėždamas „socialiai konstituotą savastį“, susiduria su sunkumais, jau pažįstamais neohėgeliniams rašytojams. Taip pat žr. sk. 10, pastabą 16, o apie MacIntyre'ą – pastabą 13.

7. P. T. Geach, *Virtues: Stanton Lectures*, 1973-1974 (New York: Cambridge University Press, 1977); Philippa Foot, *Virtues and Vices* (Berkeley: University of California Press, 1978); James D. Wallace, *Virtues and Vices* (Ithaca: Cornell University Press, 1978); MacIntyre, *After Virtue*. Ignoravimo priežastis visų pirma glūdi siauroje etinio rūpesčio sampratoje ir pernelyg dideliame susitelkime ties moralės klausimais; taip pat gali būti, kad dorybės tyrimas buvo siejamas su religinėmis prielaidomis (kuriomis pabrėžtinai remiamasi Geacho darbe). Viena iš dorybės sąvokos atmetimo priežasčių verta rimtesnio dėmesio: ji glaudžiai susijusi su charakterio sąvoka, o pastaroji mums nebeturi jokios ar bent pakankamos prasmės. Apie tai rašau *Post scriptum* dalyje. Aš manau, kad šis kontrargumentas dorybei, jei būtų

rimtai išvystytas, paaiškėtų besąs argumentu prieš pačią etinę mintį, o ne tik vieną iš jos pavidalų.

8. Pavyzdžiui, Harry Frankfurtas, „Freedom of the Will and the Concept of a Person", *Journal of Philosophy*, 67 (1971); Amartya Sen, „Choice, Orderings and Morality", knygoje Stephan Körner, ed., *Practical Reason* (New Heaven: Yale University Press, 1974); R. C. Jeffery, „Preference among Preferences", *Journal of Philosophy*, 71 (1974); A. O. Hirschman, *Shifting Involvements* (Princeton: Princeton University Press, 1982), sk. 4.

9. Ši doktrina įeina į Kanto laisvės teoriją, kuri, jei ją iš viso galima suprasti, yra pagarsėjusi kaip sunkiai apginama nuoseklumo požiūriu. Daugiau komentarų apie ją žr. sk. 4.

10. Aš aptariau tai knygoje *Morality: An Introduction to Ethics* (New Yourk: Harper and Row, 1972).

11. Deontologinio ir teleologinio skirtis čia įvesta labai bendrais bruožais. Šios skirties įdomumas glūdi kitame lygmenyje – nesutarimuose moralės svarbos klausimu, žr. sk. 10. Tai tik viena iš daugelio galimų skirčių. Turtingiausia klasifikacija – žr. W.K. Frankena, *Ethics*, 2nd ed. (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1973).

12. G. E. Moore, *Principia Ethica* (1903) (Cambridge University Press, 1959), skirsniai 17 ir 89. Jis atmetė šią pažiūrą straipsnyje „A Reply to My Critics", P. A. Schilpp, ed., *The Philosophy of G. E, Moore* (La Salle: Open Court Publishing Co., 1942). Atrodė, kad jau knygoje *Ethics* (1912) šios pozicijos buvo atsisakyta, bet, pasak Moore'o, šioje knygoje jis tik susilaikė išreikšti šią mintį.

13. Aiškaus diskursyvaus racionalumo reikalavimas nėra šiuolaikinio pasaulio ypatumas, vienokia ar kitokia forma jis skambėjo nuo Sokrato laikų, tačiau šiandien įtakingiausi pagrindimo modeliai bei vieningo kriterijaus reikalavimai yra neabejotinai modernaus biurokratinio racionalumo išraiška. Klausimas yra susiję su „grynos", socialiai neapibrėžtos savasties istorija. Apie tai užsiminiau anksčiau, 6 pastaboje: MacIntyre'as perdeda sakydamas, jog tai grynai šiuolaikinė samprata. Plačiau apie tai, ko racionalumas turi pagrindo reikalauti iš sprendimų sistemos, net kai ji išreikšta formaliais terminais, žr. Amartya Sen, *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisko: Holden Day, 1970) ir „Rational Fools", perspausdinta rinkinyje *Choice, Welfare and Measurement* (Oxford: Blacjwell, 1982); A. Sen and B. Williams, eds., *Utilitarianism and Beyond* (New York: Cambridge University Press, 1982), Introduction, pp. 16–18.

14. Tam prieštarauja Edwardas J. Bondas, *Reason and Value* (New York: Cambridge University Press, 1983).

15. Apie *akrasia* problemą plačiau žr.: Donald Davidson, „How Is Weakness of the Will Possible?", knygoje Joel Feinberg, ed., *Moral Concepts* (New York: Oxford University Press, 1969); David Pears, *Motivated Irrationality* (New York: Oxford University Press, 1984).

2. Archimediškas taškas

1. Robert Nozick, *Philosophical Explanations* (Cambridge: Harward University Press, 1981), p. 408.

2. G. E. Moore, „Proof of an External World", perspausdinta jo kn. *Philosophical Papers* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1977). Apie Moore'o atsako skeptikui poveikį žr. Thompson Clarke, „The Legacy of Scepticism", *Journal of Philosophy*, 69 (1972).

3. Renford Bambrough, *Moral Scepticism and Moral Knowledge* (Atlantic Highlands: N.J.: Humanities Press, 1979), p. 15.

4. Žr. Myles Burnyeat, „Can the Sceptic live his Scepticism?", kn. Malcolm Schofield, Myles Burnyeat and Jonathan Barnes, eds., *Doubt and Dogmatism: Studies in Helenistic Epistemology* (New York: Oxford University Press, 1980), perspausdinta kn. Myles Burnyeat, ed., *The Sceptical Tradition* (Berkeley: University of California Press, 1983).

5. Plg. „The Analogy of City and Soul in Plato's *Republic*", kn. E. N. Lee, A. P. Mourelatos, and R. M. Rorty, eds., *Exegesis and Argument, Studies in Greek Philosophy presented to Gregory Vlastos* (Assen: Van Gorcum, 1973).

6. Tokius nestabilumus tiksliai apibūdina Kalinio dilema, žr. pvz. Robert D. Luce and Howard Raiffa, *Games and Decisions* (New York: John Wiley, 1957). Hobbes'o politinė teorija remiasi vienu iš šios problemos sprendimo būdų. Apie tokių klausimų relevantiškumą etikai žr. Edna Ullmann-Margalit, *The Emergence of Norms* (New York: Oxford University Press, 1977).

3. Pagrindai: gerabūvis

1. Graikų k. žodis *dikaiosyne*, kuris čia verčiamas kaip *teisingumas*, turi platesnę reikšmę negu jo angliškas atitikmuo. Plačiau apie kai kurias antikines pažiūras šiais klausimais aš rašiau straipsnyje apie graikų filosofiją kn. M. I. Finley, ed., The Legacy of Greece (New York: Oxford University Press, 1981), kurį ši diskusija iš dalies pakartoja.

2. Nenaudinga prielaida, kad graikų etinių idėjų palyginimas su šiuolaikinėmis, ypač kantiškosiomis idėjomis, yra nepalankus pirmosioms, būdinga gerai žinomai knygai – A.W. Adkins, *Merit and Responsibility* (Chicago: University of Chicago Press, 1975).

3. Aristotelio tvirtinimas yra gerokai silpnesnis, žr. toliau, p. 42.

4. Dabartiniai tyrinėjimai, žr. Paul Helm, ed., *Divine Commmands and Morality* (New York: Oxford University Press, 1981). Apie egoizmo klausimą žr. „God, Morality and Prudence", kn. *Morality*. Apie galimybę išvesti *privalo* iš *yra* žr. sk. 7.

5. „Kaip turėtume tave palaidoti?“ – paklausė Kritonas. – „Kaip tik norėsite, – sakė jis, – jei tik pagausite mane ir neleisite nuo jūsų paspnukti.“ – Platonas, *Faidonas* 115 c-d.

6. Aristotelio vardas siejamas su dviem knygomis, kurių pavadinimuose yra „etika“ – Nikomacho ir Eudemo. Dalis medžiagos yra abiejose. Įprasta manyti, kad *Nikomacho etika* yra autentiškesnė, bet žr. Anthony Kenny, *The Aristotelian Ethics* (New York: Oxford University Presss, 1978). Neįkainojamas komentaras yra Sarah Broadie, *Ethics with Aristotle* (Oxford University Press, 1990). Amelie Rorty, ed., *Essays on Aristotle's Ethics* (Berkeley: University of California Press, 1981).

7. Aristotelis sako, kad gero žmogaus draugas yra „kitas jis pats“ [lietuviškame J. Dumčiaus vertime iš senosios graikų k.: „antrasis *aš*“, – vertėjos pastaba] (*Nikomacho etika* 1166 a 31), frazė, kuri išreiškia tikrą įtampą Aristotelio etikoje tarp draugystės ir savipakankamumo. Tačiau dabar aš manau, jog Aristotelio pažiūrų kritika, kurią esu pareiškęs kita proga (*Moral Luck*, New York: Cambridge University Press, 1981, p. 15), pabrėždamas šią frazę, yra perdėta. Šiuo klausimu jaučiuosi skolingas Marthai Nusbaum, žr. jos *Fragility of Goodness* (New York: Cambridge University Press, 1985, 3 dalis). Taip pat žr. John Cooper, „Aristotle on Friendship“, kn. Rorty, *Essays on Aristotle's Ethics.*

8. Žr. P. F. Strawson, „Freedom and Resentment“, perspausdinta kn. *Freedom and Resentment and Other Essays* (New York: Methuen, 1976). Moralės ypatumus ir kaltės sampratą joje aptarsiu sk. 10.

9. *Nikomacho etika* 1113b 18. Apie Aristotelį ir laisvą valią žr. Richard Sorabji, *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory* (Ithaca: Cornell University Press, 1980), ypač 5 dalį.

10. Nors Aristotelis sako, kad jie yra, ir pabrėžia tuos atvejus, kai žmonės blogais įpročiais sugadina savo charakterius: *Nikomacho etika* 1114a 3-8, 1114b 25 – 1115a 2; pastarajame fragmente jis sako, kad veiksmai ir nuostatos formos yra „ne vienaip savanoriški“. Žr. Myles Burnyeat, „Aristotelis apie mokymąsi būti geram“, kn. Rorty; *Essays on Aristotle's Ethics*, kurioje aptarinėjamas Aristotelio tyrinėjimų pobūdis.

11. Pavyzdžiui, John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1972), sec. 45, pp. 293-298; taip pat žr. sec. 63, pp. 409-411, ir sec. 64, pp. 416-424. Priešingas požiūris, žr. Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984).

12. Esama analogijos tarp siūlomos realių interesų sampratos ir grynai kognityvinių interesų teorijos tam tikrų svarstymų. Kai galima klaida, daugeliu atvejų patyrinėjęs aplinkybes pagerintum savąjį žinojimą. Vienas tokio tyrinėjimo rezultatas – gali išmokti nelikti apgautas. Tačiau esama kitokių klaidos aplinkybių, tokių kaip sapnavimas, kuriose tai neįmanoma (iš čia ypatingas jų vaidmuo filosofinio skepti-

cizmo gajumui). Įvertinimas, kas yra netvarkoje su šiomis aplinkybėmis, sykiu paaiškina, kodėl pats tas įvertinimas negali būti taikomas atitinkamose aplinkybėse. Žr. mano: *Descartes The Project of Pure Enquiry* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1978), sk. 2, 3 priedas.

13. John Maynard Smith, *Evolution and the Theory of Games* (New York: Cambridge University Press, 1982), Michael Ruse, *Sociobiology: Sense or Nonsense?* (Hingham, Mass: Kluwer Boston, 1979) pateikia gerą kritinį kai kurių pagrindinių klausimų įvertinimą. Tinkamumo (fitness), vartojamo tekste, apibrėžimas ir jo reikšmė – žr. Richard M. Burian „Adaptation" kn. Marjorie Grene, ed., *Dimensions of Darwinism* (New York: Cambridge University Press, 1983). Plačiau apie evoliucinę biologiją ir etiką, ypač apie galimus apribojimus institucijoms žr. „Evolution, Ethics and the Representation Problem", kn. D. S. Bendall, ed., *Evolution From Molecules to Men* (New York: Cambridge University Press, 1983).

14. Apie šią Freudo minties dimensiją žr. Philip Rieff, *Freud: The Mind of the Moralist*, 3rd ed. (Chicago: Chicago University Press, 1979).

15. Puikiai apie tai rašo Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil* (New York, 1963, Penguin Books, 1977). Gėrio atžvilgiu padariniai priešingi.

16. Žr. Noam Chomsky darbus, ypač *Language and Mind* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972). Bendras įvertinimas, žr. John Lyons, *Noam Chomsky* (London, 1970; New York: Penguin Books, 1978).

17. Detaliau šį klausimą nagrinėjau straipsnyje „Egoism and Altruism", kn. *Problems of the Self* (New York: Cambridge University Press, 1973).

18. Šį reikalavimą – kad išorinis žvilgsnis, kuriuo galiu suprasti savo nuostatas, neturėtų manęs atskirti nuo jų – kitokiu požiūriu (kitokia „suprasti" prasme) paliesime 6 sk.

4. Pagrindai: praktinis protas

1. Kanto požiūrį galbūt geriausiai reziumuotų toks pasakymas: jis pateikia moralės bei praktinio proto sampratas ir suveda jas į vieną.

2. Samprotavimas, kurį plėtosiu, keletu aspektų panašus į tą, kurį pasiūlė Alan Gewirth knygoje *Reason and Morality* (Chicago: University of Chicago Press, 1977). Gewirthas sako: „Nors veiksmo svarba moralinei filosofijai buvo pripažįstama nuo senovės graikų laikų, iki šiol niekas nepastebėjo, kad veiksmo prigimties klausimas priklauso pačiam aukščiausio moralės principo turiniui ir pagrindimui" (p. 26). Gewirtho dėstymas turi daug originalių bruožų, tačiau aš manau, jog jis nepakankamai įvertina savo projekto panašumą į Kanto. Nors Gewirtho interpretacija kai kuriais

aspektais skiriasi nuo tos, kurią čia svarstome, aš manau, kad jo nesėkmės priežastys tos pačios.

3. Neužtenka pasakyti: į trokštamą rezultatą įeina ir tai, kad tu kažką darysi. Ta formulė vienodai gerai tiktų ir ankstesniam atvejui – pavyzdžiui, tu nori rezultato, į kurį įeina ne tik jos įsimylėjimas, bet ir tai, kad tu ją merginsi. Apie kai kuriuos tolesnius sunkumus ir viso šito ryšį su konsekvencializmu žr. „A Critique of Utilitarianism", kn. J. J. Smart and Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against* (New York: Cambridge University Press, 1973), 2 dalis.

4. Žr. mano *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, sk. 1.

5. Tokio pobūdžio struktūros būdingos intencionalumo fenomenams. Ypač žr. H. P. Grice „Meaning", *Philosophical Review*, 66 (1957) ir John Searl, *Intentionality* (New York: Cambridge University Press, 1983).

6. Kaip parodo Gewirth, p. 53.

7. Hobbes'ui atrodė, kad kaip tik taip yra, bet nėra lengva atskirti tai, ką jis laikė būtina bet kurio norėjimo dalimi, nuo jo negailestingo požiūrio į tai, kas vyktų mums siekiant ar išsaugant ką nors, jei nebūtų suvereno.

8. Gewirthas eina šiuo keliu.

9. Svarbu ne tai, kad troškimas nėra pakankama priežastis veikti. Aš jau sakiau, kad jo pakanka (1 skyrius). Tiesa yra ta, kad veiksmo priežastis ne visada suvedama į vertinimą.

10. Plačiau apie preskripcijas žr. R. M. Hare pažiūrų aptarimą 6 ir 7 skyriuose.

11. Gewirthas naudoja tokio pobūdžio argumentą, p. 80

12. Max Stirner, *Der Einziger und sein Eigenthum*, S. T. Byingtono išversta kaip *The Ego and His Own*, ed. James Martin (Sun City, Cal.: West World Press, 1982), p. 128.

13. *Grundwork*, H. J. Patono išversta kaip *The Moral Law* (Totowa, N.J.: Barnes and Noble Books, 1978), p. 88. Apie kitą kategorinio imperatyvo formuluotę Kantas rašo: „Racionali būtybė turi visada žiūrėti į save kaip į kuriančią dėsnius tikslų viešpatijoje, kuri įmanoma tik dėl laisvos valios – ar ši būtų tik narys, ar vadovas" (p. 101). Man šis fragmentas atrodo geriausiai išreiškiantis jo koncepciją.

14. Tai patikrinimas, kurį išbandė Johnas Rawlsas savo teisingumo teorijoje, aptariamas *5 skyriuje*. Taip pat žr. Amartya Sen, „Informational Analysis of Moral Principles", kn. *Rational Action*, ed. T. R. Harrison (New York: Cambridge University Press, 1979).

15. Pavyzdžiui, žr. *Praktinio proto kritikos* II teoremą. Ši trumpa nuoroda apie Kanto poziciją determinizmo klausimu neatsižvelgia į paslaptingiausią jo koncepcijos vietą – jo determinizmą visų įvykių atžvilgiu; jis pripažino, kad veiksmai yra įvykiai; tikėjo laisva valia; ir pasmerkė, jo žodžiais tariant, „pasigailėtinus gudravi-

mus" derinant laisvą valią su determinizmu ir išskiriant specialią priežasčių rūšį laisviems veiksmams.

16. David Wiggins, „Towards a Credible Form of Libertarianism", kn. Ted Honderich, ed., *Essays on Freedom of Action* (Boston: Routledge and Kegan Paul, 1978) pateikia įdomių argumentų prieš įsivaizduojamą simetriją ir prieš Kanto tvirtinimą, jog priežastingai determinuota mintis negali būti racionali, – tvirtinimą, kuris vulgarizuota forma yra tapęs populiaria preke libertarinių mąstytojų rankose. Tačiau jeigu tiesa tai, kad laisvės požiūriu esama asimetrijos tarp faktinės minties ir praktinio svarstymo, tai samprotavimo, kurį čia svarstau, neišgelbės: šiame samprotavime bandymas grįsti nešališkumą praktinio svarstymo laisve kaip tik priklauso nuo to, jog laisvė čia interpretuojama taip, kad tiktų ir faktinei minčiai (Kantas manė, jog taip ir yra).

17. Svarstydamas šiuos klausimus labai daug pasisėmiau iš Thomaso Nagelo ir diskusijų su juo.

18. Tai iš dalies paties Kanto požiūris, žr. *Grynojo proto kritika*, sk. „Apie grynojo proto paralogizmus". Tačiau šis transcendentalinis Aš, kuris bendruoju minties atveju yra formalus, moralės srityje Kanto yra priverčiamas nuveikti žymiai daugiau.

19. Tačiau dėl perspektyvinio tam tikro žinojimo pobūdžio gali būti neįmanoma sujungti kiekvieną tiesą su kiekviena kita tiesa: žr. sk. 8.

5. Etinės teorijos kryptys

1. Scanlon, „Contractualism and Utilitarianism", kn. Sen and Williams, *Utilitarianism and Beyond*, p. 110. Esu ne sykį skolingas šiam straipsniui.

2. Ibid., p. 116.

3. Tai gali būti laikoma utilitarizmo kriterijumi: žr. Sen and Williams, *Utilitarianism and Beyond*, pp. 2–4 ir Amartya Sen, „Utilitarianism and Welfarism", *Journal of Philosophy*, 76 (1979). Apie kai kurias utilitarizmo perskyras žr. J. J. C. Smart and B. Williams, *Utilitarianism: For and Against* (New York: Cambridge University Press, 1973). Naujausių darbų apžvalgą pateikia James Griffin, „Modern Utilitarianism", *Revue internationale philosophie*, 141 (1982).

4. Apie painiavą, reikalaujančią tobulinti šią formulę, žr. „Utilitarizmo kritika", kn. Smart and Williams, *Utilitarianism*, 2 dalis.

5. Griežtai kalbant, sumą ranguojantis konsekventizmas, orientuotas į gerovės valstybę (sum-ranking welfarist consequentialism). Žr. 3 pastabą.

6. Apie tokio ryšio poveikį atsakomybės klausimams žr. „A Critique of Utilitarianism", 3 ir 5 dalį, taip pat Samuel Scheffler, *The Rejection of Consequentialism* (New York: Oxford University Press, 1982).

7. Kai kurie utilitaristai siekia padidinti savo skaitytojų neapibrėžtos kaltės jausmą. Pavyzdžiui, Peteris Singeris, kuris savo knygoje *Practical Ethics* (New York: Cambridge University Press, 1980) akivaizdžiai labiau rūpinasi padaryti būtent tokį poveikį, o ne pademonstruoti jo teorinį pagrindą, tai lemia labai paviršutinišką klausimų nagrinėjimą. Panašu, kad tokia moralizavimo taktika gali duoti priešingus rezultatus: gynybišką ir įžeidžią reakciją, taigi – rūpesčio sumažėjimą. Tai pastebima tyrimuose ir šiuo metu – tiesiog aplink mus. Šiokius tokius tyrimus žr. James S. Fishkin, *Beyond Subjective Morality* (New York: Yale University Press, 1984).

8. Žr. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971) ir straipsnius, nurodomus šio skyriaus 10 pastaboje. Naudingas rinkinys – Norman Daniels, *Reading Rawls* (New York: Basic Books, 1975).

9. Svarbi šio modelio pasekmė, su kuria turi sutikti Rawlsas, yra neįtikėtina – istorijos pažinimas nėra būtinas moksliniam socialiniam pažinimui, nebent Rawlsas pripažintų, kas dar mažiau įtikėtina, jog galima pažinti istorijos eigą nežinant savo vietos joje. Tai, kad ši teorija, kaip ir kitos tokio pobūdžio teorijos, yra aistoriška – svarbus jos ypatumas.

10. Rawls, pp. 60, 83. Galutinė, detalesnė principų formuluotė p. 302.

11. Žr. Rawls, „Kantian Construction in Moral Theory", *Journal of Philosophy*, 77 (1980) ir „Social Unity and Primary Goods", kn. Sen and Williams, *Utilitarianism*; taip pat T. M. Scanlon, „Preferencies and Urgency", *Journal of Philosophy*, 72 (1975).

12. Harsanyi argumentacija pateikiama tekstuose, įtrauktuose į jo *Essays in Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation* (Boston: Dordrecht Reidel, 1976). Taip pat žr. „Morality and the Theory of Rational Behaviour", perspausdinta Sen and Williams, *Utilitarianism*. Scanlonas straipsnyje, minėtame 1 pastaboje, įdomiai atskiria Harsanyi samprotavimus nuo tikro kontraktyvistinio požiūrio.

13. Tai ypač aktualu demografinei politikai. Žr. Derek Parfit, „On Doing the Best for our Children," kn. M. D. Bayles, ed., *Ethics and Population* (Cambridge: Schenkman, 1976); „Future Generations: Further Problems", *Philosophy and Public Affairs*, 11 (1982); ir *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984). Also J. McMahan, „Problems of Population Theory," *Ethics*, 92 (1981).

14. Pristatyta *Moral Thinking* (New York: Oxford University Press, 1981). Hare'o teorija vystėsi, todėl nurodysiu ir kai kurias ankstesnes jo pažiūras, išdėstytas *The Language of Morals* (New York: Oxford University Press, 1952; rev. ed. 1961) ir *Freedom and Reason* (New York: Oxford University Press, 1965).

15. Hare'as turi savo idealų stebėtoją, vadinamą „archangelu". Firtho teorija pateikta „Ethical Absolutism and the Ideal Observer", *Philosophy and Phenomenological Research*, 12 (1952), pp. 317-345. Kritika, žr. R. B. Brandt, *A Theory of the Good and the Right* (New York: Oxford University Press, 1979), pp. 225ff. Pastabos apie abi versijas, žr. Derek Parfit, „Later Slaves and Moral Principles", kn. Alan

Montefiore, ed., *Philosophy and Personal Relations* (Montreal: McGill-Queens University Press, 1973), pp. 149–150 ir pastabas 30–34.

16. Hare, *Moral Thinking*, p. 170.

17. John Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (New York: Penguin, 1977), p. 97. Pasiūlymas „atmesti grynai kiekybinius skirtumus kaip morališkai nerelevantiškus" nurodo į faktą, kad mano buvimas manimi ir tavo buvimas tavimi negali savaime tapti pagrindu traktuoti mus skirtingai. Aš abejoju, ar net tai turi ką nors ypatingai bendro su „moralės kalba". Plačiau apie universalizuojamumą žr. sk. 6

18. Sen and Williams, *Utilitarianism*, p. 8.

19. „Morality and the Theory of Rational Behaviour", minėta 11 pastaboje.

20. Hare'as išryškina (*Moral Thinking*, pp. 101ff.), kad šis metodas pats savaime neturi maksimizuoti gerovės visais laikais. Ar jis tą padaro, ar ne priklauso nuo kitko – kaip žmogus vertina savo dabar-dėl-tada preferencijas, kurios yra žinomų tada-dėl-tada preferencijų pakaitalai, lyginant su kitomis dabar-dėl-tada bei dabar-dėl-dabar preferencijomis. Žr. Parfit, *Reasons and Persons*, minėtą 12 pastaboje, – rafinuotą praktinio proto rūpesčių dėl ateities analizę ir jos panašumus lyginant su rūpinimusi kitais žmonėmis.

21. John Findley, *Values and Intentions* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1978), pp. 235–236.

22. Hare, *Moral Thinking*, pp. 95–96.

23. Ibid., p. 96.

6. Teorija ir prietarai

1. Šio amžiaus intuityvistai – G. E. Moore'as, Davidas Rossas (žr. 10 sk.) ir H. A. Prichardas buvo intuityvistai. Anksteni panašios tradicijos atstovai – Richardas Price'as (*A Review of the Principal Questions in Morals*, 1758) ir Williamas Whewellas (*The Elements of Morality*, 1845).

2. Intuityvizmą, ypač už dogmatiškumą, nuolat kritikavo Johnas Stewartas Millis, žr. jo *Autobiography*, ed., Jack Stillinger (Boston: Houghton Mifflin Co., 1964), pp. 134–135. Intuityvizmo epistemologija buvo smarkiai kritikuojama 6-tame dešimtmetyje. Žr. Hare, *The Language of Morals*, taip pat e.g. Stephen Toulmin, *The Place of Reason in Ethics* (New York: Cambridge University Press, 1950) ir Patrick Nowell-Smith, *Ethics* (New York: Penguin, 1954).

3. Reikia priminti, kad „troleibuso problema", kaip tapo įprasta ją vadinti, pirmiausia buvo pasiūlyta Philippos Foot, „The Problem of Abortion and the Double Effect," perspausdinta jos knygoje *Virtues and Vices* (Berkeley: University of California Press, 1978) – siekiant aptarti, kiek prasminio ryšio tarp priežastinių situacijos ryšių ir moralinių išvadų, susijusių su ta situacija; šis klausimas dalyvauja tokiose

doktrinose kaip Dvigubo efekto principas. Pavyzdžiai, net jei jie visai išgalvoti, gali pasirodyti labai tinkami tokio pobūdžio klausimams. Esama kitokių atvejų, kada pavyzdžiai gali būti prasmingi, kaip tik dėl to, kad fantastiniai; žinomas Judith Jarvis Thomson pavyzdys, panaudotas diskutuojant aborto klausimą, efektyvus kaip tik dėl savo baisaus nerealistiškumo: „In Defence of Abortion", perspausdinta kn. Marshall Cohen, Thomas Nagel, and Thomas Scanlon, eds., *The Rights and Wrongs of Abortion* (Princeton: Princeton University Press, 1974) . Bendra fantastinių pavyzdžių naudojimo kalbant apie kasdienes moralines intuicijas (bet ne pamatiniame moralinės minties lygmenyje) kritika, žr. Hare, *Moral Thinking.*

4. Tai plati ir nepakankamai tiksli prielaida. Ji vaidina svarbų vaidmenį Bruce'o Ackermano modelyje, žr. jo *Social Justice in the Liberal State* (New Haven: Yale University Press, 1980); šio modelio kritika – Ackermano knygos komentarai – *Ethics*, 93 (1983).

5. Šį metodą Rawlsas aprašo savo knygoje *A Theory of Justice*, pp. 20ff ir susieja jį su Aristoteliu, pp. 48–51.

6. Rawlsas tai vadina „viešumo" reikalavimu: žr. *A Theory of Justice*, p. 133 ir kitur, ypač 29 skirsnį. Kritika iškreiptos sąmonės aspektu – žr. nuorodas į kritinę teoriją, sk. 9, pastaba 11.

7. Jurgeno Habermaso žmogiškųjų santykių, kuriems nebūdingas dominavimas, modelis remiasi labai griežtomis kantiškomis prielaidomis ir taip pat kenčia nuo beribio aiškumo reikalavimo.

8. Žr., pavyzdžiui, knygos *The Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller (Oxford: Clarendon Press, 1977), skyrių, pavadintą „The Actualization of Rational Self-Consciousness through Its Own Activity". Komentarus žr. Charles Taylor, *Hegel* (New York: Cambdridge University Press, 1975); Judith N. Shklar, *Freedom and Independence* (New York: Cambridge University Press, 1976).

9. Sidgwicko knyga pirmą kartą paskelbta 1874; jis išleido ją keletą kartų su gausiais pakeitimais. Čia cituojama iš septintojo leidimo (London, 1907, pakartotinai išleista 1962), p. 382; išraiška „universumo požiūriu" dar kartą pasirodo p. 420, be atsiprašymo. Aš rašiau apie Sidgwicką ir problemas, kurios kyla jo tipo teorijai straipsnyje „The Point of View of the Universe: Sidgwick and the Ambitions of Ethics", *Cambridge Review*, 7 (1982). Dalis šio skyriaus medžiagos paimta iš to straipsnio.

10. *The Methods of Ethics*, pp. 338, 406.

11. Šios išraiškos vartojamos jo „Ethical Theory and Utilitarianism", knygoje H. D. Lewis, ed., *Contemporary British Philosophy* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1976); perspausdinta knygoje Sen and Williams, *Utilitarianism.*

12. *Methods*, pp. 489–490. Sidgwicko požiūrį nagrinėja Derek Parfit savo *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984), detaliai svarstydamas etinės

teorijos savybę būti „savegriaunančia“ arba kitaip – „savepanaikinančia“. Parfitą labiausiai domina klausimas, ar tai, kad etinė teorija pasižymi viena šių savybių, rodo, kad ji yra neteisinga. Man nėra taip aišku kaip jam, ką tai reiškia. Šio skyriaus diskusija sukasi apie klausimą, kokio pobūdžio gyvenimo – socialinio ar asmeninio – reikia, kad įkūnytų tokią teoriją.

13. Joseph Butler, *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*, XI pamokslas. Ramybės valandą atrandame, kad jokio savo siekio negalime pagrįsti, „kol neįsitikiname, jog jis prisidės prie mūsų laimės arba bent nebus jai priešingas“. Įdomu, kad ginčytina, ar Butleris laikė savo atradimą gerai pagrįstu.

14. Žr. mano *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. Tokią koncepciją atmeta, pavyzdžiui, Richardas Rorty, kurio požiūris aptariamas sk. 8. David Wiggins „Truth, Invention and the Meaning of Life“ (*British Academy lecture*, 1976), atskiria, viena vertus, visus tokius požiūrius ir, kita vertus – perspektyvas, tinkančias etikai; nors aiškindamas pastarąsias Wigginsas yra artimesnis Johno McDowello požiūriui, aptariamam sk. 8, negu tam, kuris dėstomas šioje knygoje.

15. Tai neprieštarauja „antropiniam principui“, kurį diskutuoja kai kurie fizikos teoretikai bei kosmologai, tvirtinantys, jog tam tikros hipotezės apie visatą yra neįmanomos vien dėl fakto, kad mes egzistuojame ir stebime ją.

16. John Locke, *Esė apie žmogaus intelektą*, I.iii.4 (Vilnius: Pradai, 2000).

17. Michael Tooley, „Abortion and Infanticide“, Cohen, Nagel, and Scanlon, *The Rights and Wrongs of Abortion*, taip pat jo *Abortion and Infanticide* (Oxford: Clarendon Press, 1983).

18. Esama, žinoma, ir kitos, ne tokios paguodžiančios galimybės, apie kurią jau buvo užsiminta aptariant netiesioginį utilitarizmą: vienas principas, taikomas sau pačiam kaip praktikai, duoda pagrindo prieš patį save.

19. „Asmenį,“ kuriam netinka Tooley tipo argumentacija, aiškina Davidas Wigginsas, *Sameness and Substance* (Cambridge: Harvard University Press, 1980), sk. 6, ypač pp. 169–172.

20. Atrodo, šį terminą įvedė Richardas D. Ryderis, žr. jo *Victims of Science: The Use of Animals in Research* (London: Davis-Poynter, 1975). Šiandien esama daug knygų apie mūsų santykio su kitais gyvūnais etiką, dauguma jų ragina gerbti tai, kas vadinama „gyvūnų teisėmis“. Negaliu čia išsamiau panagrinėti šios temos. Verta pažymėti, labai trumpai, tris dalykus. Pirma, turime pakankamai priežasčių nedaryti gyvūnams skausmo, bet kol kas niekas neparodė, nebent retoriškai, kaip tai pagrindžiama *teisėmis*. Teisės yra atskira etinių motyvų rūšis ir jos geriausiai paaiškinamos kalbant apie lūkesčių išpildymą (žr. sk. 10, apie įsipareigojimus), o toks žodynas netinkamas gyvūnams. (Priešingą požiūrį dėsto Tomas Reganas. *The Case for Animal Rights* [Berkeley: University of California Press, 1983].) Antra, jei remiamasi paprasčiausiu utilitaristiniu pagrindu – mažinti skausmą, lieka neaišku, kodėl neturė-

tume jaustis įsipareigoję, kaip pastebėjo Ritchie prieš daugelį metų (*Natural Rights*, 1894), kiekvieną laisvą valandą paskirti gamtos saugojimui. Trečia, yra tokia argumentacijos linija, kuri mūsų santykius su gyvūnais grindžia bendrąja teleologija; pastaroji skatina mus žiūrėti į gyvūnus ne kaip į gamtinius išteklius, o kaip į tuos, su kuriais dalijamės tuo pačiu pasauliu (žr. Stephen R. L. Clark. *The Moral Status of Animals* [New York: Oxford University Press, 1977]). Bet aš negaliu suprasti, kodėl, remiantis bet kuria realistine mūsų ir kitų gyvūnų „natūralių" tarpusavio santykių interpretaciją, tai užkerta mums kelią juos valgyti.

21. Kaip prietaras jis visiškai mažai kuo skiriasi nuo to, ką minėjo Sheridano Jackas Absoliutas [XVIII a. anglų dramaturgo Sheridano komedijos veikėjas – *Vertėjos pastaba*]: „Aš prisipažįstu, kad verčiau turėčiau pasirinkti, kad mano žmona turėtų įprastą galūnių skaičių ir saikingo dydžio užpakalį: ir nors viena akis gali būti visai priimtina, vis dėlto prietarai visuomet atiduoda pirmenybę dviems, tad nenorėčiau būti originalus šiuo klausimu" (*The Rivals*, III,1).

7. Lingvistinis posūkis

1. Šį požiūrį aptariu savo knygos *Morality: An Introduction to Ethics* (New York: Harper and Row, 1972) dalyje „Gėris". Moore'as, atsakydamas savo kritikams – „A Reply to My Critics" (žr. sk. 1, pastabą 12) – sutiko, kad natūralių ir nenatūralių savybių perskyra knygoje *Principia Ethica* paaiškinta nepatenkinamai, tačiau neatmetė jos visiškai.

2. David Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739), III.i.i.

3. Žr. įvairius straipsnius apie Hume'o minties interpretaciją knygoje W. D. Hudson, ed., *The Is-Ought Question* (New York: St. Martin's Press, 1969); taip pat John Mackie, *Hume's Moral Theory* (Boston: Routledge and Kegan Paul, 1980), pp. 61–63, ir jo *Ethics: Inventing Right and Wrong* (New York: Penguin, 1977), pp. 64–73.

4. Hare, *Moral Thinking*, p. 21.

5. Čia aš skolingas Davidui Wigginsui, žr. jo „Truth, Invention and the Meaning of Life" (British Academy Lecture, 1976) ir „Deliberation and Practical Reason", knygoje Amelie O. Rorty, ed., *Essays on Aristotle's Ethics* (Berkeley: University of California Press, 1981).

6. Posakis „lingvistinis posūkis" – tai straipsnių apie filosofinį metodą rinkinio, kurį išleido Richardas Rorty (Chicago: University of Chicago Press, 1967), pavadinimas.

7. Išimtis – Peteris Winchas, knygoje *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy* (London, 1958; Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1970) ir kitur.

8. Žinojimas, mokslas, konvergencija

1. Geriausias tokios – vertinamojo į praktinį – redukcijos kelias eina per preskriptyvumo sąvoką. Ta strategija buvo kritikuojama ankstesniame skyriuje.

2. Žr. Wigginso darbą, cituotą sk. 7, pastaba 5.

3. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1980), pp. 344–345. Aš detaliau aptariau Rorty pažiūras recenzuodamas jo *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982): *New York Review of Books*, 28 April 1983.

4. Esama painiavos tarp to, kas galėtų būti vadinama empiriniu ir transcendentiniu pragmatizmu. Panašios problemos būdingos ir vėlyvajam Wittgensteino darbui, žr. „Wittgenstein and Idealism" mano knygoje *Moral Luck*; taip pat Jonathan Lear, „Leaving the World Alone", *Journal of Philosophy*, 79 (1982).

5. Richard Rorty, „The World Well Lost", knygoje *Consequences of Pragmatism*, p. 14. Taip pat žr. Donald Davidson, „The Very Idea of a Conceptual Scheme", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 67 (1973–74).

6. Apie tai jau užsiminėme sk. 6, pastaboje 14. Taip pat žr. N. Jardine, „The Possibility of Absolutism", knygoje D. H. Mellor, ed., *Science, Belief, and Behaviour: Essays in Honour of R. Braithwaite* (New York: Cambridge University Press, 1980); ir Colin McGinn, *The Subjective View* (Oxford Clarendon Press, 1983).

7. Ypač John McDowell, „Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?", *Proceedings of Aristotelian Society*, suppl. Vol. 52 (1978); „Virtue and Reason", *Monist*, 62 (1979). McDowelą labiausiai domina dorybingo asmens protas ir motyvacija, bet, mano nuomone, jo požiūris leidžia daryti bendresnes išvadas, aptariamas mano tekste. Iš esmės idėja, kad neturint bendro vertinamojo intereso gali būti neįmanoma rasti vertinamąją sąvoką, yra Wittgensteino. Pirmą kartą ją išgirdau seminare 6-tame dešimtmetyje iš Filippa'os Foot ir Irisės Murdoch. Apie Wittgensteino vėlyvosios filosofijos taikymą etikai žr. Hanna F. Pitkin, *Wittgenstein and Justice* (Berkeley: University of California Press, 1972) ir Sabina Lovibond, *Realism and Imagination in Ethics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983). Plačios apimties pamąstymai, artimi Wittgensteinui, žr. Stanley Cavell, *The Claim for Reason* (New York: Oxford University Press, 1979), ypač 3 ir 4 d. Asmeninis paties Wittgensteino požiūris etiniais klausimais yra atskiras dalykas: žr. pomirtinį „A Lecture on Ethics", *Philosophical Review*, 74 (1965); Rush Rhees, „Some Developments of Wittgenstein's View of Ethics", ibid.; B. F. McGuiness, „The Mysticism of the Tractatus", ibid., 75 (1966). Pats McDowellas daro proto filosofijai svarbias išvadas, atmesdamas schemą „įsitikinimas ir troškimas" („belief and desire") kaip racionalaus veiksmo modelį. Aš nesutinku su jo išvadomis, bet čia to plačiau neaptarinė-

siu. Kai kurie tolesni šio skyriaus pasvarstymai apie skirtumus tarp etinių įsitikinimų ir juslinio suvokimo yra artimai su tuo susiję.

8. McDowell („Virtue and Reason“) numato tokią galimybę, bet iš to nepadaro jokių išvadų ir visiškai nepaiso tarpkultūrinio konflikto. Jis atskleidžia skepticizmo etikos objektyvumo klausimu ryšį su tuo, ką jis vadina „lėkštu scientizmu“, o kita vertus, su filosofine patologija, galvos svaiguliu susidūrus su nepagrįstomis praktikomis. Nesigilinant į jo požiūrį į mokslus, atrodo, kad McDowelas nelabai domisi net ir istorija ir nepasako nieko apie tai, kaip keitėsi požiūriai bėgant laikui. Pažymėtina, kad aptarinėdamas dorybes, kurias daugiausiai sieja su Aristoteliu, jis naudoja gerumo (kindness) pavyzdį, kurio nėra aristoteliškame dorybių sąraše.

9. Subtiliausias ir išradingiausias man žinomas propozicinio žinojimo aptarimas yra Roberto Nozicko – *Philosophical Explanations*, sk. 3 Kai kuriuos pagrindinius jo aiškinimo bruožus, visų pirma – tariamosios nuosakos sakinius, pirmas aptarė Fredas Dretske, Nozickas pats tai pripažįsta, žr. minėto veikalo sk. 3 pastabą 53 (p. 630), kurioje pateikiamos nuorodos.

10. Kiek apytikriai? Galbūt aš negaliu skaityti keturių taškų kaip 4, bet aš galiu skaityti šešis taškus kaip 6. O ką, jei aš galiu skaityti tik šešis taškus kaip 6, o visa kita – kaip ne 6?

11. Alfred Tarski, „The Concept of Truth in Formalised Languages“, knygoje *Logic, Semantics, Meta-Mathematics* (Indianapolis: Hacket Publishing Co., 1981). Nagrinėjamu klausimu žr. David Wiggins, „What Would Be a Substantial Theory of Truth?“, knygoje Zavak van Straaten, ed., *Philosophical Subjects: Essays Presented to P.F. Strawson* (New York: Oxford University Press, 1980). Wigginsas pastebi, kad jei stebėtojas nesugeba pasinaudoti minimalia tiesos formule – kabučių nuėmimo principu, tai kyla kitas klausimas – ar stebėtojas gali bent suprasti, ką sakiniai reiškia? Čia jį aiškiai paveikė Donaldas Davidsonas, „Truth and Meaning“, *Synthese*, 17 (1967). Faktas, kad gali pasitaikyti palankus, bet nesusitapatinantis stebėtojas, rodo, jog negali būti neįmanoma kažką suprasti, net jei pats ir nenorėtum to teigti.

12. Žr. John Skorupski, *Symbol and Theory* (New York: Cambridge University Press, 1976).

13. Žr. Wiggins, „Truth, Invention and the Meaning of Life“; McGinn. *The Subjective View*, pp. 9–10, 119–120.

14. Pirminių ir antrinių savybių perskyra Vakarų tradicijoje yra beveik tokia pat sena kaip ir sąmoningas pakankamo pagrindo principo naudojimas.

15. Čia panaudojau du sakinius iš savo straipsnio „Ethics and the Fabric of the World“, kuris turi pasirodyti knygoje Ted Honderich, ed. *Morality and Objectivity* (London: Routledge and Kegan Paul, 1985), esė rinkinyje, skirtame Johno Mackie atminimui; tame straipsnyje nagrinėju Mackie požiūrį į šiuos klausimus, ypač jo

mintį, kad ir perceptyvinei, ir moralinei patirčiai būdinga panaši klaida. Taip pat žr. McGinn. *The Subjective View*, ypač sk. 7.

16. Su šiuo sunkumu – sukurti adekvačią klaidos teoriją – susiduria kiekviena etikos teorija, besiremianti etinės tiesos idėja. Kai etiškumas įgyja ypatingą *moralės* formą, šis sunkumas pasireiškia konkrečia deformacija – *moralizmu*. Tvirtinimas, kad konkretus asmuo elgiasi blogai, nesusietas su jokiu galimu paaiškinimu, pagal ką tas blogis nustatomas, paprastai palieka komentatorių visiškai neįsigilinusį į asmenį, tiesiog pamokslaujantį jam.

17. Ši išvada susijusi su mintimi, išsakyta 3 skyriaus pabaigoje, kad tam tikra prasme bet kuri vertybė remiasi būdo bruožais. Taip pat žr. mano *Post scriptum*.

9. Reliatyvizmas ir refleksija

1. Ypač žr. Gilbert Harman, „Moral Relativism Defended", *Philosophical Review*, 84 (1975); perspausdinta kn. Michael Krausz and Jack W. Meiland, eds., *Relativism, Cognitive and Moral* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982); vertingas rinkinys šiuo klausimu.

2. Vulgarus reliatyvizmas, kaip pavadinau šį požiūrį, aptariamas mano *Morality: An Introduction to Ethics*.

3. Šią idėją pasiūliau ir detaliau aptariau straipsnyje „The Truth in Relativism", *Proc. Arist. Soc.*, 75 (1974–75), perspausdinta mano *Moral Luck*, iš kurios keletą sakinių panaudojau toliau. Kaip paaiškės, aš nebenoriu pasakyti (be jokių apribojimų, kaip *Moral Luck*, p. 142), kad etinių pažiūrų atžvilgiu taip apibrėžta reliatyvistinė laikysena yra teisinga.

4. Pavyzdys, kaip iškyla legendos ar, tiksliau, keletas legendų apie tą patį asmenį – žr. Holt J. C. *Robin Hood* (London: Thames and Hudson, 1982).

5. Labai įdomiai apie šią plačią problemą kalba Bernard Smith, *European Vision of the South Pacific* (New York: Oxford University Press, 1969).

6. Dėl tos pačios priežasties fantazijos, nukreiptos ne į praeitį, šiandien dėmesį perkelia nuo egzotiškų tautų į nežemiškas civilizacijas. Kadangi šie nieko negali pasiūlyti, kad apsigintų nuo pačių primityviausių fantazijų, tai rezultatai yra beviltiški, atstumiančiai skurdūs.

7. Apie tai įdomiai rašo Alasdyre'as McIntyre'as savo knygoje *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981), nors galima pastebėti tam tikrą jo paties silpnybę to mito atžvilgiu.

8. „Kai vieną kartą šydas įplyšta, jo nebegali užtaisyti. Nežinojimas turi ypatingą prigimtį: sykį išsklaidytas, jis nebegali būti susigrąžintas. Jis nuo pradžių nėra savarankiškas dalykas, tai tik žinojimo stygius: ir nors iš žmogaus gali būti atimta

galimybė sužinoti, jis negali būti *paverstas* nežinančiu". Cit. iš: Thomas Paine, *The Rights of Man*, I dalis.

9. Tą nagrinėja Geoffrey Hawthornas knygoje *Plausible Worlds* (Cambridge University Press, 1991).

10. Atrodo, kad Rawlsas knygoje *A Theory of Justice* nenagrinėjo šio klausimo būtent istoriškai. Vėlesniame darbe jis ėmė akcentuoti mintį, kad jo teisingumo aiškinimas specialiai pritaikytas šiuolaikinėms visuomenėms.

11. Vertingi antriniai šaltiniai: Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory* (New York: Cambridge University Press, 1981); Martin Jay. *The Dialectical Imagination* (Boston: Little, Brown, 1973), taip pat *Adorno* (Cambridge: Harvard University Press, 1984). Kritinė teorija, ypač pastarąjį dešimtmetį, sumokėjo pelnytą baudą už savo painų minties stilių bei nepatrauklų radikalios retorikos ir profesoriško autoritarizmo derinį. Bet yra dalykų, kurių turėtume iš jos pasimokyti, ypač kai tam tikros jos įžvalgos išsiskleidžia teisingumo teorijoje, o ne svarstant laisvės problemą, kurią ypač išryškino Frankfurto mokykla.

12. Vienas svarbus klausimas – kokiu mastu universali teisingumo forma gali būti pripildoma skirtingo turinio skirtingose visuomenėse: tai pagrindinis Michaelio Walzerio klausimas aiškinant teisingumą jo naudingoje knygoje *Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1983). Kitas klausimas – kaip galime įsivaizduoti praeities neteisingumą žinodami, kad už viską, ką vertiname, esame skolingi jam. Aš nagrinėju kai kurias graikų visuomeninio neteisingumo idėjas ir jų ryšį su mūsiškėmis knygoje *Shame and Necessity* (California University Press, 1993), sk. 5.

13. Žinomiausias ir labiausiai jaudinantis tokio požiūrio pavyzdys buvo tas egzistencializmo pavidalas, kurio Sartre'as laikėsi neilgą periodą po Antrojo Pasaulinio karo ir kurį jis pats vėliau manė esant absurdišku, kaip ir kiti, visada buvę tokios nuomonės. Mažiau dramatiška forma šis požiūris tapo beveik trivialiu didžiajai dabartinės filosofijos daliai. Pavyzdžiui, Johnas Mackie (*Ethics: Inventing Right and Wrong*, p. 106) sugebėjo parašyti kaip įprastą dalyką, jog „moralė neturi būti atrasta, ji turi būti sukurta: mes turime nuspręsti, kokių moralinių pažiūrų laikytis", tačiau neaišku, ar „mes" reiškia kiekvieną iš mūsų, ar mus visus kartu, taip pat abiem atvejais neaišku, ką turėtume daryti. Tikėtina, kad tokiose pastraipose loginė ar metafizinė doktrina klaidinančiai pateikiama psichologine forma.

10. Moralė, ypatingas institutas

1. Apie keletą aspektų kalbėsiu vėliau šiame skyriuje. Didžioji diskusijų apie valios laisvę dalis skiria per mažai dėmesio minčiai, kad kauzalinis aiškinimas gali

skirtingai paveikti skirtingas mūsų mąstymo apie veikimą ir atsakomybę dalis. Verta atsižvelgti į tai, kad svarstymas reikalauja tik *gali*, o kaltė reikalauja *būtų galėjęs*.

2. Susidūrimų klausimą aptarinėjau keliuose knygų *Problems of the Self* ir *Moral Luck* esė. Pažymėtina, kad jei logiškai būtų neįmanoma dviems aktualiems įsipareigojimams susidurti, negalėčiau pakliūti į situaciją, kad dėl jų susidūrimo būčiau kaltas aš. Tai kas yra tai, į ką aš vis dėlto pakliūnu?

3. Šis klausimas aptartas mano esė „Moral Luck", knygoje tuo pačiu pavadinimu. Ji iliustruoja bendresnę mintį, kad moralės sistema labai daug reikšmės skiria nepatikimai savanoriškumo struktūrai.

4. Ross W. D. *The Right and the Good* (Oxford: Clarendon Press, 1930), pp. 21ff.

5. Taip yra net tada, kai geri darbai yra bendros praktikos dalis ir kiti tikisi, kad aš prie jų prisijungsiu. Šią mintį puikiai akcentuoja Robertas Nozickas knygoje *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), sk. 5.

6. Šiame pavyzdyje susiduria pareiga ir sumetimas, kuris iš pirmo žvilgsnio nėra pareiga. Jis gali lengvai būti suprastas kaip privataus ir viešo susidūrimas. Įvairūs svarstymai apie tokius atvejus ir ypač apie utilitarinių sumetimų vaidmenį viešajame gyvenime pateikti knygoje Stuart Hampshire, ed. *Public and Private Morality* (New York: Cambridge University Press, 1978).

7. Moralė neabejotinai palaiko šią idėją tokio pobūdžio situacijose, bet ne visada primygtinai, bent jau ne ta forma, pagal kurią mano įsipareigojimą gali nusverti tik kitas mano paties įsipareigojimas. Jeigu koks nors mano gyvybinis interesas turėtų būti paaukotas siekiant įvykdyti pažadą, ypač jei pažadas santykinai nebuvo labai svarbus, net rūsčiausias moralistas gali sutikti, kad aš turiu teisę sulaužyti pažadą, ir nereikalauti, kad jausčiausi įsipareigojęs išpildyti tai, ką žadėjęs (šią mintį perėmiau iš Gilberto Harmano). Tas tiesa, bet, jei pažadas nėra labai trivialus, įtariu, jog rūstusis moralistas su tuo sutiks tik tada, jei interesas, apie kurį kalbama, bus iš tikrųjų gyvybiškai svarbus. Tai skatina suprasti, kad mano įsipareigojimą iš tiesų nugalės įsipareigojimas, bet ne mano įsipareigojimas. Panašu, kad moralistas, atkakliai tvirtindamas, kad galioja tik gyvybiniai interesai, ir sakydamas, kad turiu teisę ginti savąjį interesą, turi omenyje ne tai, kad aš paprasčiausiai galiu tą daryti, o kad aš turiu tai, kas buvo pavadinta „pretenzija-teisė" (a claim-right) tą daryti, t.y. kiti tampa įpareigoti nekliudyti man to daryti. Tada mano pradinį įsipareigojimą panaikins *asmens, kuriam įsipareigota*, įsipareigojimas atsisakyti jo ar jos teisės reikštis.

8. Kaip suprasime „susidūrimą" – realus ir labai praktinis klausimas, ypač gydytojams. Apie šį klausimą kalbėsiu vėliau, aiškindamas tiesioginio ryšio situacijas, kurios apsieina be *įpareigojimo, įsipareigojimo* principo. Tai, kaip visiems žinoma, yra vienas vis rečiau pripažįstamų įsipareigojimų šiuolaikiniame mieste, pagarbos jam nerodo net tie, kurie kaltai pasišalina iš situacijos.

9. Ši mintis siejasi su tuo, ką nagrinėjau 1 skyriuje – kokio pobūdžio svarstymai tiktų sokratiškajam klausimui.

10. Čia verta prisiminti mintį, išsakytą 1 skyriuje: ryšys tarp svarstomų sumetimų, siejamų su konkrečia etine motyvacija, tokia kaip dorybė, ir tos motyvacijos gali būti toli gražu ne tiesioginis.

11. Nuoroda į kontraktyvizmą išryškina tai, kad tam tikra prasme aiškinimas yra individualistiškas. Dar keletas papildomų pastabų apie šį aspektą pateikta mano *Post scriptum* dalyje.

12. Būtų klaidinga manyti, kad ji turi būti priimtina kiekvienam. Kai kurie gali likti nepatenkinti ir turėti tam daugiau pagrindo negu kiti.

13. Šio *pobūdžio* aplinkybėmis? Taip. Bet konkretesni faktai, tokie kaip tai, kad tai antras kartas (jai arba, tarkime, šiais metais), tikrai gali būti reikšmingi.

14. Savo nuomonę šiuo klausimu išdėsčiau esė „Praktinis būtinumas", kn. *Moral Luck*, pp. 124–132.

15. Kur panašumas? Tai siejasi su svarbiu klausimu – skirtumu tarp kaltės ir gėdos, – kurio čia negaliu panagrinėti plačiau. Detalesnį aptarimą žr. *Shame and Necessity* (California University Press, 1993), ypač 4 sk. ir 1 pastabą. Tokios perskyros esama ir ji svarbi etikai, bet ji sudėtingesnė negu paprastai manoma. Visų pirma klaidinga manyti, kad kaltė – tai brandi ir autonomiška reakcija, būdinga etiniam patyrimui, o gėda – primityvesnė reakcija, kuri pastarajam nebūdinga. Savo sąryšio su gėda klausimu moralė yra linkusi apgaudinėti save. Kai kurios įtikinančios pastabos apie šią perskyrą – žr. Herbert Morris, „Guilt and Shame", knygoje: *On Guilt and Innocence* (Berkeley: University of California Press, 1976).

16. Tai susiję su skirtumu tarp to, kaip subjektą suprato Kantas ir jo hėgeliniai kritikai: žr. 1 sk., 6 pastabą. Čia svarbu skirti dvi idėjas. Kiti žmonės, tiesą sakant ir aš pats, gali turėti „išorinę" skirtingų idealų ir projektų, kurių galėjau siekti, pavyzdžiui, jei būčiau kitaip auklėtas, idėją: esama mažai argumentų už ir daug argumentų prieš nuomonę, kad jei būčiau augintas kitaip, būčiau buvęs nebe aš. Tai metafizinio būtinumo sritis. Praktinio būtinumo sritis yra kitokia, besidominti tuo, kokie galimi mano veiksmai ir projektai, jei išpažįstu tokius idealus ir turiu tokį charakterį, kokį iš tiesų turiu. Šiame lygyje tenka prieštarauti Kanto idėjai, kad tikrai etinis subjektas yra tiktai tas, kuriam nieko nėra būtino, išskyrus patį autonomišką veikimą. Tai taip pat glaudžiai susiję su realiais interesais, nagrinėtais sk. 3.

17. Moralės dėsnio modelis padeda paaiškinti, kodėl sistemai susidūrus su tais etiniais veiksmais iškyla sunkumai, kurie, kaip anksčiau sakiau, yra daugiau arba mažiau negu įsipareigojimai. Nenuostabu, kad kažkas, interpretuotas kaip dėsnis, turėtų palikti tik tris kategorijas: privalomas, draudžiamas ir leistinas. Paties Kanto bandymas, remiantis pamatine pareigos kategorija, išspręsti kai kurias problemas, susijusias su kitokiais etiniais motyvais, paskatino aiškintis tradicinę tobulų ir neto-

bulų pareigų perskyrą. Apie tai, žr. M. J. Gregor, *Laws of Freedom* (New York: Barnes & Noble, 1963), sk. 7–11.

18. Kategorinio imperatyvo ir jo santykio su veiksmo priežastimis klausimus keliuose straipsniuose nagrinėja Philippa Foot, žr. jos *Virtues and Vices*. Jaučiuosi skolingas šiems tekstams ir jų autorei, nors mūsų išvados ir skiriasi. Moralinis *privalau* buvo vienas iš G.E.M. Anscombe taikinių rašant dinamiškąjį straipsnį „Modern Moral Philosophy", perspausdintą knygoje *Ethics, Religion and Politics, Collected Papers*, vol. 3 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981).

19. Suprantama, daug kas priklauso nuo to, ką laikysime veiksmo pagrįstumu. Aš nemanau, kad galėtų būti absoliučiai „išoriškos" veiksmo priežastys, tokios, kurios nieko nesako apie veikėjui jau būdingą motyvaciją (kaip pabrėžiau, ir Kantas taip nemanė). Iš tiesų esama skirtumo tarp, pavyzdžiui, atvejo, kai vien tik atkreipi veikėjo dėmesį į jo jau turimą pagrindą, ir atvejo, kai įtikini jį pasielgti taip, o ne kitaip. Tačiau svarbiausia, kad tarp šių kraštutinumų slepiasi įvairovė, ir ta perskyra nėra tokia aiški kaip reikalauja moralės sistema bei kitos racionalistinės koncepcijos. Žr. „Internal and External Reasons", knygoje *Moral Luck*.

20. Štai todėl 4 skyriuje sakiau, kad Kanto koncepcija primena Pelagijaus ereziją, kuri derino išganymą su nuopelnais.

Rodyklė

Turinys

Williams, Bernard Arthur Owen
Vi-165 Etika ir filosofijos ribos / Bernard Williams. - Vilnius : Dialogo kultūros institutas, 2004. - 216 p.
ISBN 9955-545-12-7

Knygoje autorius, aptarinėdamas šiuolaikinę moralės filosofiją bei ją kritikuodamas, supažindina skaitytoją su etinės minties raida ir jos idėjomis.
UDK 171

Bernard Williams
Etika ir filosofijos ribos

Iš anglų kalbos vertė *Nijolė Lomanienė*
Redaktorė *Dainora Pociūtė-Abukevičienė*
Viršelio dailininkas *Kunotas Vildžiūnas*

Dialogo kultūros institutas, Vilniaus 39–403, 2600 Vilnius, dki@delfi.lt.
Tiražas 1500 egz. Užsakymas 270.
Spausdino Standartų spaustuvė, S. Dariaus ir Girėno 39, 2038, Vilnius.

Bernardas Williamsas -
neabejotinai pirmo ryškumo žvaigždė šiuolaikinės filosofijos horizonte, vienas įdomiausių ir labiausiai provokuojančių autorių etikos baruose. Williamsas kritikuoja šių dienų moralės filosofijos reduktyvistinį pobūdį, t.. y. bandymą visą žmogaus elgesio paskatų įvairovę suvesti į kokį nors vieną, tariamai svarbiausią, taigi vienintelį pagrindą. Toks judesys, anot autoriaus, leidžia suręsti pakankamai darnias teorines konstrukcijas, tačiau panaikina galimybę suprasti žmogaus gyvenimą. Mums būdinga etinių paskatų įvairovė, - rašo filosofas, - visos jos iš esmės skirtingos, bent jau dėl to, kad esame ilgos ir sudėtingos etinės tradicijos, daugybės skirtingų religinių ir kitokių socialinių gijų paveldėtojai.

Natūralu klausti: ar tai dar viena knyga apie filosofijos mirtį? Tikrai taip, jei iš filosofijos tikėsimės vienintelio teisingo, pagrįsto, aiškaus teorinio atsakymo. Tikrai ne, jei ją suprasime kaip refleksijos, savęs suvokimo ir kritiškumo praktiką, kaip ji suprantama šioje knygoje. Tada paaiškės, kad „filosofijos ribos" - tai kartu ir naujas jos kvėpavimas, ir nauja viltis.

ALK - serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas - supažindinti skaitytojus su šiuolaikiniais humanitarinių ir socialinių mokslų veikalais.

ATVIROS LIETUVOS KNYGA

ISSN 1392-1673
ISBN 9955-545-12-7

Rekomenduojama kaina 20 Lt

